



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



45. b. 1













45. b. 1









Geschichte  
der  
**Philosophie**

von

**Dr. Heinrich Ritter,**  
Professor an der Universität zu Kiel.

---

**Erster Theil.**  
S zweite verbesserte Auflage.

---

Hamburg,  
bei Friedrich Perthes.  
**1836.**

# Geschichte der Philosophie alter Zeit

von

Dr. Heinrich Ritter,  
Professor an der Universität zu Kiel.

---

Erster Theil.  
Zweite verbesserte Auflage.

---

Hamburg,  
bei Friedrich Perthes.  
1836.



## B o r r e d e.

---

Nachdem kurz nach dem Erscheinen des vierten Bandes dieses Werkes eine neue Auflage der beiden ersten Bände nöthig geworden ist, habe ich mich der Pflicht nicht entziehen können, diese durch Zusätze und Verbesserungen so gut auszustatten, als es in meinen Kräften steht. Ueber mein Verfahren hierbei muß ich Rechenschaft ablegen.

Seit sieben Jahren, vor welchen der erste Band erschien, ist ganz besonders der Kreis der Geschichte, welcher durch diese beiden Bände umfaßt wird, durch neue Forschungen bedacht worden, und ich kann mich nur darüber freuen, daß meine eigenen Untersuchungen hierzu, wenn auch nicht überall die erste Veranlassung, doch hie und da eine

Anregung, sei es friedlicher, sei es feindlicher Art, abgegeben haben. Sollte nun das, was jetzt von neuem dem Publicum dargeboten wird, nicht hinter der Zeit zurückbleiben, so war es nöthig theils bestimmend, theils ablehnend auf diese neuern Forschungen einzugehen. Zwar nicht in der Vollständigkeit, welche ich nur für ein Uebel halte, ist dies geschehen, aber mit der Gewissenhaftigkeit, welche alles Bedeutende zusammenzufassen strebt.

Haben nun so die Arbeiten Anderer für die neue Ausgabe manche Berichtigungen und Bereicherungen herbeigeführt, so ist auch ein nicht unbedeutlicher Zuwachs derselben aus meinen eigenen weitern Forschungen entstanden. Selbst das Material für die Geschichte der alten Philosophie wird hierdurch einige nicht unbedeutende Zusätze erfahren. Um hiervon etwas Besonderes zu erwähnen, möß ich bekennen, daß es mir in der ersten Ausgabe gegangen ist wie allen Geschichtschreibern der Philosophie bis auf diesen Tag; daß ich das Bruchstück des Theophrastos über Sinn und Sinnliches zu sehr vernachlässigt habe, zurückgeschreckt durch den verdorbenen Text, in welchem es uns überliefert worden. In der vorliegenden Auflage habe ich es nun etwas dreister angefaßt. Für die Leh-

ren des Diogenes von Apollonia, des Anaxagoras, des Empedokles und des Demokritos und einiger andern Philosophen haben hieraus neue Hülfsmittel gezogen werden können. Es sei mir erlaubt hierbei den Wunsch auszusprechen, daß jenes Bruchstück bald einmal eine tüchtige philologische Bearbeitung finden möge.

Die erste Ausgabe aus einer Masse von Auszügen und gelegentlichen Bemerkungen entstanden, welche wenig Uebersicht darbot, trug hie und da Spuren dieser Entstehungsart an sich, besonders in den Anmerkungen und Citaten. Nachdem ich ohne Ausnahme noch einmal die Quellen nachgesehen habe, hoffe ich auch in dieser Beziehung billigen Anforderungen Genüge zu leisten. Bei den Citaten aus der Metaphysik des Aristoteles bitte ich zu bemerken, daß ich nach einigen ältern Ausgaben das sogenannte kleinere erste Buch als das zweite gezählt habe u. s. w. fort, welches nun freilich mit unseren gangbaren Ausgaben nicht stimmt; ich schente mich aber von meiner bisherigen Gewohnheit abzugehen, weil ich fürchtete dadurch nur Verwirrung hervorzubringen.

Wichtigens bin ich dem Mathe eines Freundes

gefolgt, indem ich die Citate besonders in dem, was das Litterarhistorische betrifft, vermehrt habe. Dies ist freilich etwas Unwesentliches, aber für den Gebrauch meines Buches gewiß vielen erwünscht. Vollständigkeit jedoch in den Citaten zu erreichen, war nicht meine Absicht, sondern überall nur entweder auf die erste Quelle zurückzuweisen, wo sie erreichbar, oder sonst auf die zuverlässigste. Wo die Angaben der Alten mir gar keine Berücksichtigung, nicht einmal Biderlegung zu verdienen schienen, habe ich sie weggelassen; ebenso wo es augenscheinlich ist, daß einem ältern Berichte nur nachgesprochen wird. Doch will ich nicht behaupten, daß ich in der Befolgung dieser Grundsäge überall Consequenz erreicht habe.

Da nun durch die aufgezählten Veränderungen die zweite Auflage vor der ersten einige Vorteile gewonnen hat, ist es meinem Herrn Verleger und mir billig erschienen, daß für die Besitzer dieser die Verbesserungen und Zusätze der zweiten Auflage besonders abgedruckt werden. Hoffentlich wird dieser Abdruck mit der Ausgabe des zweiten Bandes zugleich ausgegeben werden können.

Auf die Verbesserung der Darstellung, wo

nicht der Genauigkeit des Ausdrucks eine Fülle adthig zu sein schien, habe ich bei dieser Auflage auf selten Rücksicht genommen, weil über solche Sachen immer eine Unsicherheit des Gefühls stattfindet.

In meiner Ansicht von der Geschichte und der Philosophie hat im Allgemeinen sich nichts verändert, wie dies auch nicht zu erwarten war bei einem Manne, welcher die Mitts seiner Jahre erreicht hatte, als er sein Unternehmen begann. Dagegen ist es mir selbst auffallend gewesen, daß ich auch im Einzelnen der Untersuchung so wenig zu ändern gefunden habe, so daß der Zusammenhang meiner Darstellung wesentlich unverändert geblieben. Dennoch kann ich mich deswegen nicht der Hartnädigkeit in meinen Meinungen anklagen; sondern es scheint mir daraus nur hervorzugehen, daß auch das Einzelne meiner Ansichten mit dem Allgemeinen in genauer Verbindung steht.

Wenn ich es nun für meine Pflicht gehalten habe, alle bedeutende gelehrtte Arbeiten, welche zu meiner Kunde gekommen, gewissenhaft zu benutzen, so wird man doch Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie herausgegeben von Richet nur einmal beiläufig berücksichtigt finden. Die

Gründe liegen vor Augen. Da Hegel die Geschichte der Philosophie als einen Theil der Philosophie behandeln wollte (s. Bd. I. S. 17.), kann man seine Bearbeitung derselben auch nur als einen Theil seines Systems betrachten, und so wird sie denn natürlich erst da zu berücksichtigen sein, wo dies System seine Würdigung erfährt. Ergebnisse gelehrter Forschung, aber waren freitlich in dieser Geschichte nicht zu suchen, welche von der Gelehrsamkeit behauptet, daß sie vorzüglich darin bestehet eine Menge unnützer Sachen zu wissen (s. Bd. I. S. 23; vergl. Bd. II. S. 5. f.). Einzelne Ansichten, welche aus dem Ganzen des Systems herausgehoben werden können, ohne seinen Zusammenhang zu erörtern, sind wohl zuweilen erwähnt worden, aber natürlich ohne den Ort anzuführen, wo sie gefunden werden; weil sie an diesem ihre Bedeutung nur im Zusammenhange mit dem Ganzen finden.

Dagegen habe ich nun so fleißiger Brandis's Handbuch der Geschichte der griechisch = römischen Philosophie in dieser neuen Auflage berücksichtigt. Dies Werk ist unstreitig das wichtigste, was seit dem Erscheinen der ersten Auflage für die Geschichte der alten Philosophie an das Licht getreten ist; ein

Seit gründliches und eindringendes Fleisches, welchem ich Förderung in meinen Studien gern verdanke. Wenn ich nun dennoch in vielen Punkten von Brandis abweichen muß, so würde es dadurch auch nothwendig, daß ich die Gründe meiner abweichenden Ansicht auseinandersetze. Wer übrigens das unsichere Gebiet dieser Geschichten kennt, wird über solche Abweichungen sich nicht wundern. Vergleiche ich Brandis's Verfahren in der Erforschung des Thatsächlichen mit dem meinigen, so scheinen mir besonders zwei allgemeine Gründe zu verschiedenen Ergebnissen geführt zu haben: der eine ist, daß Brandis mehr auf die Ueberlieferungen und Urtheile des Aristoteles vertraut, als mir räthlich scheint; der andere, daß er meiner Ansicht nach zu sehr darauf aus ist in der Uebereinstimmung verschiedener Philosophen in einzelnen Lehren ein Zeichen geschichtliches Zusammenhangs unter ihnen zu finden. So wie man früher das Verfahren des Aristoteles in Beurtheilung anderer Philosophen zu tun deln mehr als billig geneigt war, so scheint man jetzt unbedingter seinem Ansehen zu vertrauen, als ich gerecht finden kann. Etwas Ähnliches scheint bei der Beurtheilung des Zusammenhangs der ältesten griechischen Literatur vorzugehen. Es gab eine Zeit, in welcher man die Ercheinungen derselben

vielleicht zu sehr aufeinanderzuhalten suchte; wenn man nun aber im Gegensage gegen jene Richtung einen fast ebenso genannten Zusammenhang unter ihnen sich denken wollte, als es unter den Erscheinungen unserer Litteratur stattfindet, so würde man wohl nicht genug die Unvollkommenheit der Verlehrsmittel bedenken, mit welcher sie zu kämpfen hatte.

Vielleicht erwartet jemand, daß ich mich hier noch über tadelnde Beurtheilungen erklären werde, welche meine Geschichte der Philosophie erfahren hat. Allein im Allgemeinen finde ich dazu nur geringe Veranlassung, wenn es sich auch wenig für mich schicken würde vornehm auf solche Beurtheilungen herabzusehen. Der Kabel betrifft hauptsächlich die Grundsätze der Geschichte und der Philosophie, und diese sind in der Einleitung besprochen worden, allerdings nicht erschöpfend; aber sie auch mir einigermaßen zu erschöpfen, dazu würde ein weitläufiges Werk gehören. Schließlich aber scheint es mir hier einen und den andern Punkt zu erwähnen, welcher auf die Anordnung meiner Geschichte bedeutenden Einfluß gehabt hat. S. Gr. Hermann's Recensionen geben hierzu besondere Veranlassung, wenn auch nicht sie allein.

Im Allgemeinen betreffen diese Bemerkungen meine Art einzuthellen. In der etwas enthusiastischen Art, von welcher, wie ich fürchte, weder das Lob noch der Tadel Hermann's frei gewesen ist, legt er auf solche Eintheilungen einen größern Werth, als ich ihnen zugestehen möchte. Die Geschichte kennt keine Abschnitte, und man wird daher die nicht gerade zu tabula rasaen, welche alles Aufführen und Aufstellen von Perioden der Geschichte verworfen haben. Inzwischen für das Lehren der Geschichte ist es uns nothwendig nicht Alles in einem Athem zu geben, und da müssen wir bequeme Haltpunkte suchen, an welche sich alsdann auch leicht Uebersicht und allgemeine Betrachtungen anschließen. Eine Eintheilung größerer Perioden in der Geschichte einführen heißt also im Vortrage einen längern Athemzug schöpfen oder in längerer Ruhe sich allgemeinen Betrachtungen hingeben. Nun ist mir gerathen worden zwischen dem Aristoteles und den Stoikern einen solchen größern Abschnitt zu machen, während ich nur einen kleinen gemacht habe. Dabei würde es nun in der That darauf ankommen das Maß genau zu bestimmen, wie lange man innehalten sollte, und wenn mir nun jemand eben dieses Maß genau angeben könnte, so wollte ich ihm gern Folge lassen. Aber ich

denke mir Leser, welche geschickt genug sind, sich ihr eignes Maß zu nehmen.. Darüber scheint man einig zu sein, daß vom Sokrates oder von den Sophisten an ein neuer Aufschwung der Philosophie beginnt, welcher alsdann eine allmäßige Steigerung der philosophischen Thätigkeit einleitet, aber nachher auch wieder ein allmäßiges Herabsinken derselben herbeiführt. Man will nun in dem Abschnitte, welchen man macht, Steigerung und Herabsinken bis auf einen gewissen Punkt verfolgen. Aber wie schwierig es sei diesen Punkt zu bestimmen, lenkt ein. Der Eine geht einige Schritte weiter herunter, als der Andere.

Doch dies betrifft Sachen, welche meinem gegenwärtigen Unternehmen ferner liegen. Unmittelbar dagegen betreffen diesen ersten Theil meiner Geschichte die Bemerkungen, welche gegen meine Beurtheilung der Sophisten gemacht worden sind. Man hat mir von mehrern Seiten her vorgeworfen, daß ich ungerecht gegen sie gewesen. K. Fr. Hermann möchte sie dem Sokrates an die Seite setzen und zum Anfange einer neuen Entwicklung in der Philosophie machen. Er greift meine Ansicht an, daß die Sophisten eben nur durch den Verfall der alten Philosophie den Übergang in die vollkomm-

nere Entwicklung durch den Sokrates bildeten. Es wird mir vorgeworfen in der Uebergangsperiode immer nur das Verwesen der vorhergehenden und nicht auch zugleich den Keim der Auferstehung der folgenden, nur die Nacht nach dem gesunkenen Tage und nicht auch die frische Lebenskraft zu erblicken, in der sie die Thätigkeit der folgenden vorbereitet. Da ich nun aber nicht gelehnt habe, daß neben den Sophisten, welche den Verfall der älteren Philosophie mir bezeichnen, Sokrates steht, welcher einen neuen Tag bringt: so sehe ich darin eben keinen Vorwurf, wenn er nicht meine Art in der Darstellung zusammenzufassen und auseinanderzuhalten betreffen sollte. Denn daß ich Verwesung Verwesung und Nacht Nacht nenne, wird doch nur das Richtige sein; der Vorwurf könnte also nur darin liegen, daß ich nicht zugleich mit der Auflösung auch die Bildung, mit der Nacht zugleich die Vorbereitung des Tages schildere. Aber nur wenn in denselben Männern, z. B. den Sophisten, die Erscheinungen der Auflösung und der neuen Bildung unzertrennlich vereinigt gewesen wären, würde ich deswegen getadelt werden können, daß ich die letztern ihnen nicht ebenso beigelegt hätte wie die ersten. Dies scheint mir nun aber wenigstens nicht in dem Maße der Fall zu sein, daß meine

Art abzutheilen mit deswegen verwirlich erscheinen sollte. In den Übergangsperioden unseres Lebens ist eben dies das Charakteristische, daß Gutes und Böses recht scharf gegeneinander sich absetzen und durch Entmischung und Absonderung der ungesunden Theile der gesunde Lebenstrieb sich Hülfe schafft. Da treten die Parteien sehr streng sich entgegen, und die eine, welche nur zu zerstören weiß, magst sich allzähn eine wichtige Bedeutung an, während doch die andere, welche aus dem Vorhandenen emporzubilden versteht, fast allein den Keim weiterer Entwicklung in sich trägt. Man sollte meinen, diese Erscheinungen könnten unserer Zeit nicht bestmöglich vorkommen. R. Gr. Hermann dagegen findet in den Sophisten nur das nothwendige Resultat eines redlichen, aber vergeblichen Ringens, einer wahrhaft unverschuldeten Verzweiflung und einer eminenten dialektischen Schärfe. Wir möchten uns nicht gern tief einlassen in das Urtheil über Schuld und Unschuld der Menschen, aber doch zu bedenken geben, daß die Verzweiflung sich nicht gut reißen lasse mit der Unschuld und mit der Redlichkeit, wenn nicht gar zu arge Folgerungen daraus sich ergeben sollten. Nothwendigkeiten wir allerdings finden selbst in den Ausartungen der menschlichen Gesellschaft; wir werden uns

aber doch niemals dazu anschließen die Hämpter, welche in solchen Ausartungen an die Spieße sich stellen, für redliche und gute Männer zu halten. Dem in solchen Zeiten der Aussetzung, wenn anders dergleichen zugegeben werden, finden wir nur solche an der Spieße der Bewegung, welche ausgezeichnet sind in der vorher bezeichneten vernichtenden Weise, dagegen über die menschlichen Beweggründe, die mehr als Vernichtung wollen, sich weggesetzt haben. Daß ein Libertins, daß ein Nero war, möchte als nothwendig angesehen werden, doch stelle ich mich lieber auf die Seite eines Tacitus, als ich die Rolle übernehmen möchte, welche Diderot wählte. Die französische Revolution verlangte Männer wie Robespierre, Marat und Danton, aber daß diese Männer in redlichem Ringen und unverhüldeter Herzhaftigkeit zu ihrer Rolle gekommen wären, wege ich nicht zu behaupten. Nur zu geneigt ist man in unserer Zeit dem Glänzenden das Gute aufzuopfern und mit der Nothwendigkeit zu entschuldigen, wo der sittliche Wille der Nothwendigkeit gebieten sollte. Dieser Richtung kann ich mich nicht anschließen. Darum aber die Sophisten summt und sondern auf gleiche Linie der Veränderung zu stellen, bin ich weit entfernt. Nur muß von den Einzelnen gezeigt werden, daß sie besser

gewesen als die Uebrigen, etwa wie es Welcker mit dem Prodigios versucht hat, denn daß sie im Allgemeinen in einer verderblichen Richtung waren, scheint mir entschieden zu sein. Aber ihre eminente dialektische Schärfe, wie Hermann sagt, und ihr ausgezeichnetes Talent, wie Andere hinzusehen, ihr Verdienst für Redekunst, Grammatik u. s. w. wird ihnen doch nicht abzusprechen sein. Auch über diesen Punkt kann ich nicht völlig mit den Urtheilen übereinstimmen, welche jetzt gewöhnlich gehört werden. Nicht daß ich alles Verdienst diesen Männern absprechen wollte, darüber habe ich mich ja wohl hinreichend erklärt, aber dies Verdienst ist in einer sehr beschränkten Sphäre, bei den meisten sehr gering gegen den Ruf, welchen sie gewonnen haben, und ihr Talent überhaupt nicht sehr groß. Worin sollte wohl ihre dialektische Schärfe bestehen, wenn nicht in Einseitigkeiten, welche sie selbst nicht festhalten konnten? oder in einem leeren Spiel auf der Grenzscheide der Begriffe und der Sprache? Die wahre dialektische Schärfe beweist sich nicht in der Verwirrung, welche die Sophisten zu erregen strebten, sondern in der Ordnung der Begriffe, welche sie hervorbringt. Die beiden Sophisten, um welche es sich in der Geschichte der Philosophie hauptsächlich handelt, Protagoras und Gorgias, sind

auch sonst durch keine bedeutende Leistung ausgezeichnet. Das Talent des Gorgias selbst für die Redekunst ist sehr zu bewundern, wie die Werden zeigen und der allgemeine Ladel der bessern Alten. Protagoras scheint allerdings berechtigt gewesen zu sein, wenn wir der Schilderung des Platon folgen. Dagegen beweist die Willkür, mit welcher er seine grammatischen und rhetorischen Eintheilungen durchzuführen suchte, nur die Beschränktheit der Neuerungsansicht. Man weise mir nur eine bedeutende Erfindung, einen bedeutenden Fortschritt in den Wissenschaften nach, welche wie den Sophisten vermittelten. Ihr Verdienst liegt hauptsächlich in der Auffregung, welche sie hervorbrachten, in der Anregung einer neuen Erziehung, der sie über Peitzen Inhalt zu geben wußten. Hierin sind sie mit den Männern zu vergleichen, welche im vorigen Jahrhundert auch durch ihre neue Erziehungsweise einen vorübergehenden Ruhm bei sehr mäßigen Talenten gewannen, mit einem Basedow, Campe u. s. w. Wenn ich den Demokritos mit den Sophisten in Rücksicht auf ihre Bedeutung für die Geschichte der Philosophie in eine Classe gebracht habe, so ist dabei freilich ein anderer Maßstab zu nehmen. Dieser Punkt kann mit größerem Rechte angefochten werden und ist so angefochten worden, doch glaube ich meine Ansicht vertheilt.

digen zu können, wenn man vom Standpunkte philosophischer Kritik ausgeht. Darüber wird an seiner Stelle das Weitere gefunden werden.

Noch muß ich bemerken, daß durch meine Entfernung vom Orte des Drucks einige Druckfehler sich eingeschlichen haben. So bitte ich die falsche Schreibart Pythagoräer für Pythagoreer, Anaxagorder für Anaxagoreer zu entschuldigen, welche leider durch das ganze Buch hindurchgeht. Noch muß ich bitten, S. 93 Z. 5 v. unt. Bysson in Lassen, S. 161 Z. 7 enthalten in erhalten, und S. 208 Z. 1 der Noten Prod. in Procl. abzudern. Andere Druckfehler wird jeder leicht von selbst bemerken können.

---

# S n h a l t.

---

## Erstes Buch.

Einleitung, Uebersicht und Eintheilung.

Erstes Capitel. Einleitung. S. 3 — 35.

Zweites Capitel. Uebersicht und Eintheilung. S. 35 — 43.

## Zweites Buch.

Der alten Philosophie Vorgeschichtliches und Eintheilung.

Erstes Capitel. Vorgeschichtliches. Von einigen orientalischen  
Völkerschaften überhaupt. S. 47 — 59.

Sinn und Zweck dieser Untersuchungen. 47. Beschrän-  
kung ihres Gebiets. Aegypten. Phöniker. Chaldäer. 50.  
Hebreer. Perser und Meder. Der Zend-Westa. 51. Ueber das  
Analoge in der Entwicklung orientalischer Völker. 55. Schwie-  
rigkeiten der Zeitrechnung. 57. Chinesen. Ihre Geschichte. 57.  
Die Linien des Fu-chi. Confucius. Mencius. Lao-tseu. 58.

Zweites Capitel. Von der indischen Philosophie. Vorgeschicht-  
liches. S. 60 — 135.

Keine Geschichte. 60. Beweise für das hohe Alter der indi-  
schen Bildung. 61. Vier Abschnitte der indischen Literatur. 65.  
Periode der Beda's. Die Beda's. 67. Philosophische Lehren  
in ihnen. 72. Manu's Gesetzesammlung. 73. Philosophie  
in ihr. 76. Periode der Itihasa's. Die Purana's. 78.  
Die Itihasa's. 79. Der Ramajana. 79. Der Maha-Bharata. 80.

Vieles in diesen Gedichten nicht aus den Seiten der ältern Bildung der Inden. 81. Das Zeitalter des Wikramabijta. 82. Die Aera desselben. 83. Die vollkommenste Ausbildung der indischen Literatur nicht im höchsten Alterthum. 85. Die Inden bildeten sich wahrscheinlich langsam aus. 87. Auffallendes in den Ueberlieferungen über die Zeit der höchsten Bildung bei den Indern. 89.

Die unmittelbaren Beweise für das hohe Alterthum der indischen Philosophie sind nicht genügend. 91. Entwicklung der indischen Philosophie in genauer Verbindung mit der Entwicklung der indischen Religion. 94. Lehre der Webas. 95. Der Itihasa's. 97. Des Buddhismus und Dschinismus. 99. Der Purana's. 100. Die Philosophie schwerlich in den zwei ersten Perioden entstanden. 102. Ihre Entstehung wahrscheinlich durch die Verbreitung des Buddhismus und Dschinismus bedingt. 104. Zeitbestimmung über die Entstehung dieser Lehren. 109. Vor welchem Zeitpunkte der Ursprung der indischen Philosophie zu setzen sei? 111. Die ersten Versuche in der Philosophie von der ausgebildeten Philosophie zu unterscheiden. 113. Versuch, die Zeit der lebten bei den Inden zu bestimmen. 113. Welche Stelle der indischen Philosophie in unserer Geschichte gebühre? 119.

Bermuthungen über die ersten Versuche in der indischen Philosophie. 123. Prinzipien, welche uns dabei leiten. 124. Verschiedene Meinungen über den natürlichen Grund der Dinge. 125. Brahm die allgemeine Seele. 126. Meinungen über die Entstehung der Welt. 128. Über das Vergehen der Welt. 131. Seelenwanderung und Wiedergeburt von ihr. 132. Drittes Capitel. Von dem Ursprunge der griechischen Philosophia. S. 135 — 179.

Die religiösen Vorstellungen als Anknüpfungspunkt für die Philosophie. 135. Geschichtlicher Gang in der Entwicklung der griechischen Mythologie. 137. Wie die öffentliche Gottesverehrung die Entwicklung der Philosophie begünstigte. 139. Mythen und ihr Verhältniss zur Philosophie. 143. Dichtkunst. 149. Lebensregeln der sieben Weisen. 150. Wissenschaftliche Bildung. Naturkunde. 151. Geschichte. 151.

Ob Homer Lehrer der Griechen in der Philosophie gewesen? 153. Einiges über die Beziehungen der Griechen zu den Orientalen überhaupt. 154. Schwierigkeiten, welche der Annahme entgegenstehen, daß Griechen Philosophie von den Orientalen geleert. 157. Ueberlieferungen hierüber im Allgemeinen.

ne. 159. Thales. 161. Pythagoras. 162. Die Nomisten. 163. Spätere griechische Philosophen. 167. Ältere Vermuthungen. 168. Ueber die pantheistischen Richtungen in der ältesten griechischen Philosophie. 169. Die Ausänge der griechischen Philosophie verrathen ihrer ganzen Art auch nichts von orientalischer Uebertiefserung. 172.

**Zweites Capitel.** Eintheilung der Geschichte der alten Philosophie. S. 178—185.

Ungestörter und naturgemäßer Gang der griechischen Bildung. 174. Drei Zeiträume der philosophischen Entwicklung. 174. Beziehung derselben zur Entwicklung des griechischen Volks überhaupt. 175. Ihre Beziehung zur Entwicklung der griechischen Dichtkunst. 176. Die drei Bildungsstufen der griechischen Philosophie in Rücksicht auf die Eintheilung der Philosophie. 176. Chronologische Bestimmung der drei Perioden. 179. Bestätigung dieser Abtheilung aus der Vergleichbarkeit des Entwicklungsganges in den drei Perioden. 180. Aus den Übergangsbildungen. 183.

### Drittes Buch.

**Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie Eintheilung und erste Abtheilung. Die ionische Philosophie,**

**Erstes Capitel Eintheilung.** S. 189—198.

Charakter dieser Periode. 189. Einfluß der Stammes- schiedenheit. Ionische und dorische Philosophie. 189. Dörtliche Einflüsse. Eleatische Philosophie. 192. Zusammengehören dieser drei Schulen ihrem innern Charakter nach. 193. Ihre Richtung auf das Gegenständliche. 194. Sophistik als Übergang zur folgenden Periode. 195. Wichtige Anordnung der vier Entwicklungen der Philosophie in dieser Periode. 196. Betrachtung über das dörtliche Verhältnis derselben zur attischen Philosophie. 197.

**Zweites Capitel. Die Schule der ionisch. Philosophie.** S. 198—204.

Sie bildet weniger ein zusammenhängendes Gange, als die übrigen Schulen. 198. Die gewöhnliche Meinung über die Folge der ionischen Philosophen ist unzutreffend. 198. Die Chronologie steht dagegen. 200. Noch mehr der Charakter der Schule. 201. Dynamische und mechanische Ansicht müssen getrennt werden. 203. **Erster Abschnitt der Geschichte der ionischen Philosophie. Dynamische Physik.**

**Drittes Capitel.** Thales von Miletos. C. 205 — 213.

Seine Geschichte berichtet noch das Gebiet der Sage. 205.  
Sein Leben. 206. Das Gegenbaute in den Überlieferungen  
über seine Philosophie. 208. Das Wasser ist Urwesen; die leben-  
dige Kraft durchdringt die Welt. 209.

Alterthümliches dieser Vorstellungswweise ihrem Wesen  
nach. 211. Hippo. 212.

**Viertes Capitel.** Anaximenes von Miletos. C. 214 — 221.

Anaximandros nicht zwischen den Thales und Anaximenes  
zu stellen. 214. Das Leben des Anaximenes. 215. Die Luft  
als Urwesen ist die belebende Kraft der Welt. 216. Gegensatz  
zwischen dem Urwesen und den abgeleiteten Dingen. 217. Ver-  
wandlungen des Urwesens. 218. Die Erde der Mittelpunkt  
der Welt. 220.

**Fünftes Capitel.** Diogenes von Apollonia. C. 221 — 241.

Sein Leben. 221. Alles nur aus Einem. 222. Die Luft  
als Urwesen ist die belebende Kraft der Welt. 224. Sie ist  
Vernunft. 225. Sie verwandelt sich in die verschiedensten Zu-  
stände. 227. Sie ist warme Luft. 228. Alles ist besetzt. 230.  
Gegensatz zwischen dem Urwesen und den abgeleiteten Dingen.  
231. Unendliche Verschiedenheit der Dinge. 233. Ansicht  
vom Weltsystem. 234. Von den unvernünftigen Wesen. 235.  
Vom Leben der einzelnen Dinge. 236. Vom Erkennen. 236.  
Übersicht über die Reihe der dynamischen Physiker. 239.

**Sextes Capitel.** Heraclitos von Ephesos. C. 242 — 279.

Sein Leben und Charakter. 242. Das vernünftige Feuer  
als Gründ aller Dinge. 246. Das Leben des Feuers das einzige  
Bestehende in den Dingen. 248. Alles ist im Flusse. 249. We-  
wegens die Dinge zu beharren scheinen? 250. Verwandlungen  
des Feuers. 251. Weg nach oben und nach unten. 253. Drei  
Elemente oder Verwandlungsstufen. 254. Zusammentreffen ent-  
gegengesetzter Richtungen in der Bewegung. 256. Der Krieg  
Vater aller Dinge. 257. Gesetz in diesem Zusammentreffen.  
Das Verhängnis. 258. Rückkehr der Dinge in das Feuer. 259.  
Unvollkommen Erkenntniß des Menschen. 262. Die allgemeine  
Vernunft. 263. Verachtung des Menschlichen. 264. Das Kör-  
perliche. 265. Würdigung der Wahrnehmung. 266. Die mensch-  
liche Erkenntniß überhaupt. 267. Einzelne Naturescheinun-  
gen. 270. Das Sittliche im Staate. 271. Die Zufriedenheit  
mit dem, was ist. 272. Griechischer Charakter der heraklei-  
tischen Philosophie. 273.

Heracliteer. 276.

Ueberblick. 277.

Zweiter Abschnitt der Geschichte der ionischen Philosophie. Mechanische Physik.

Siebentes Capitel. Anaximandros von Miletos. S. 280—297.

Ueber das Gleichzeitige in der Entwicklung der frühesten griechischen Philosophie. 280. Leben des Anaximandros. 281. Die unendliche Einheit der Elemente ist Urgrund. 283. Die bewegende Kraft im Unendlichen selbst. 285. Mischung und Entmischung Grund des Werdens. 286. Weltbildung. 287. Gegensatz zwischen Welt und Himmel. 288. Bildung der Erde und der lebendigen Dinge auf ihr. 291. Rückkehr der Dinge in ihren Urgrund. 293.

Ubergang von der Lehre des Anaximandros zu andern mechanischen Naturerklärungen. 296.

Achtes Capitel. Anaxagoras von Klazomenä. S. 297—340.

Sein Leben. 297. Grundsatz der mechanischen Naturerklärung. 301. Alle Dinge zusammen. 302. Unendlich kleine Urbestandtheile. 303. Einheit der bewegten Masse. Kein leerer Raum. Alles ist in Allem. 305. Kein Urbestandtheil gleicht dem andern. 307. Der Geist die bewegende Kraft. Weder Zufall noch Notwendigkeit. 308. Dualismus. 310. Gegensatz zwischen Körperlichem und Geistigem. 311. Beschränkte, nur oednende Thätigkeit des Geistes. 314. Bewegung und Ordnung der Dinge pflanzen sich durch den Stoß fort. 316. Unendliches Fortschreiten und unendlicher Ausgang der Bewegung. 318. Die physischen Erklärungen des Anaxagoras nehmen wenig Rücksicht auf den Geist. 319. Nur eine Welt. Weltbildung. 320. Die Sonderung der Dinge ist nicht rein. Die reinen Urbestandtheile. 323. Erklärung der organischen Dinge. 326. Einfluß dieser Lehre auf die Vorstellung vom Geist. 327. Die sinnliche Wahrnehmung. 329. Entstehung der lebendigen Wesen. 331. Große Weltveränderungen. 332. Erden, das Gebiet des Geistes auszudehnen. 333. Periodisches Schwanken in der Weltentwicklung. 334. Nur eine Weltbildung. 335. Die Erkenntniß des Menschen. 335. Fortschritt in der Methode des Forschens. 339.

Neuntes Capitel. Archelaos der Physiker. S. 340—347.

Sein Leben. 340. Seine Lehre schließt sich an die des Anaxagoras an. 341. Entstehung der Thiere und der Menschen. 342. Ethische Lehre. 344. Uebersicht über die mechanische Physik der Ionier. 345.

## Viertes Buch.

Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie zweite Abtheilung. Die pythagorische Philosophie.

**Viertes Capitel.** Pythagoras und die Pythagoreer. S. 351—384.  
 Griechische Bildung der griechischen Colonien in Italien. 351.  
 Die Philosophie hier von einem Ionier angeregt. 352. Pythagoras, seine Zeit, seine Wissenschaft, seine Kenntnisse. 352.  
 Gagakreis über ihn deutet auf einen geheimen Gottesdienst. 355.  
 Überlieferungen über seine Lehrer. 357. Hegypt. 358. Pherekydes. 361. Griechische Bildung im Zusammenhange mit den Bestrebungen seiner Zeit und seines Volks. 361. Geheime Lehre des Pythagoras. 363. Pythagoras in Kroton. Politische Richtung. 364. Geheime Weihungen und Ritus der Pythagoreer. 366. Hauptgegenstände des wissenschaftlichen Strebens der Pythagoreer. 367. Ersterische und ethische Philosophie. 368. Schicksal der Pythagoreer in Italien. 370. Fortpflanzung der pythagorischen Schule. 372. Die falschen Überlebensungen über die Pythagoreer. untergeschobene Schriften. 373. Pythagoreer um die Zeit des Sokrates. 374. Fragmente des Philolaos. 375. Archytas. 376. Ausbreitung der pythagorischen Philosophie in ihren letzten Zeiten. 378. Überländische Ausartung der pythagorischen Dogen. 379. Eine Reihe von Ausbildungern der Philosophie bei den Pythagoreern. 380. Verschiedene philosophische Richtungen bei Gleichartigkeit der Grundansicht. 381.

**Zweites Capitel.** Die Lehre der Pythagoreer. S. 384—458.  
 Schwierigkeiten der Forschung. 384. Die Zahl ist das Wesen aller der Urgrund aller Dinge. 385. Das Wesen der Zahl; das Verhältnis, das erste Eins, Gott. 387. Die Einheit. Die größte Einheit, die Dreizahl. 390. Die Elemente der Zahl; Einfach der entgegengesetzten Begriffe. 391. Das Eins und die Einheit der Dinge in verschiedenem Bedeutung. 392. Die entgegengesetzten Begriffe bezeichnen das Vollkommen und das Unvollkommenen in den Dingen. 394. Zwei Gründe der Dinge in verschiedener Stärke verschieden benannt. 395. Die Gründe der Dinge in den Dingen selbst. 396. Gott, der durch alle Dinge verbreitete Geist. 397. Grünb, nicht aus des Vollkommenen, sondern auch des Unvollkommenen. 398. Das Schönste und Beste nicht zuerst. 399. Gott kann nicht Alles zum Besten

fähren. 400. Bewegen der erste Grund-Zahl ist? 401. Grenze und Unbegrenztes als Grund der Dinge. 402. Die Grenzen sind Punkte. 403. Das Unbegrenzte ist der Zwischenraum. 406. Durch Punkte und Zwischenraum bildet sich die räumliche Größe. 408. Der Zwischenraum ist das Seine. 411. Die Form ist das Wahre. 414. Die Vielheit bildet sich in dem Eins durch den Zwischenraum. 416. Das Leben der Welt. 417. Neublick der Zahlentheorie. 420.

Berschiedenheit der Dinge nach der Verbindung der Punkte  
zur die Zwischenräume. 422. Harmonie. 423. Die Harmonie nach Zahlen geordnet. 424. Die Octave. 426. Die physi-  
schen Körper aus den mathematischen Verhältnissen erklärt. 427.  
Fünf Elemente. 427. Das Feuer Prinzip des Lebens in der  
Welt. 428. Zehn Weltkörper und das Centrale Feuer. 429.  
Harmonie der Sphären. 430. Die übrigen Himmelskörper  
der Erde ähnlich, doch vollkommener. 431. Eintheilung der Welt.  
432. Bestimmung der Weltregionen nach allgemeinen Begrif-  
fen. 433. Fortschritt in der Weltbildung. 436. Leben durch die ganze  
Welt verbreitet nach verschiedenen Stufen. 437. Vermuthung  
über diese Stufen. 439. Die Seele eine Zahl oder eine Har-  
monie. 440. Seelen außer dem organischen Körper. 442.  
Seelenwanderung. 443. Vergeltung und Strafe. 445. Ein-  
theilung der Seelenvermögen. 447. Erkenntniß der Seelen. 448.  
Gittenlehre. 450. Zugend. 451. Lebensregeln. 452.  
Asceitl. 453. Erziehung. 454. Gütliche Ansicht der Welt  
mit der mathematischen Naturbetrachtung verbunden. 454.  
Phantastisches in der Lehre der Pythagoreer. 455. Stre-  
ben über das Sinnliche hinaus. 456.

### Günfes: Buch.

**Der Geschichte der vorplatonischen Philosophie dritte Abtheilung.**

**Die eleatische Philosophie.**

**Erstes Capitel. Allgemeines. C. 461—464.**

Verhältnis der eleatischen Philosophie zu der ionischen  
und pythagorischen. 461. Die Eleaten. Clea. 462. Einfluß  
der früheren Philosopheme auf die Potenzial der Eleaten. 464.

**Zweites Capitel. Xenophanes von Kolophon. C. 465—486.**

Sein Leben. 465. Der Begriff Gottes und die Vernei-  
nung des Werdens. 469. Keine Wirkheit der Dinge. 470.  
Bestreitung des Polytheismus. 471. Bestreitung des philoso-

## XXVIII

phischen Vorstellungen vom Göttlichen. Gott ist weder bewegt noch unbewegt. 474. Gott ist weder begrenzt noch unbegrenzt, hat keine Theile, ist durchaus Vernunft und allmächtig. 474. Gott eine leblose Kugel. 476. Das Seiende in verschiedenen Erscheinungen bewegt sich nicht. Gegensatz zwischen der Erkenntniß der Erscheinungen und der wahren Erkenntniß. 477. Naturlehre. 478. Mechanische Erklärungsweise. 481. Geologie. 481. Verhältniß der Naturlehre zur Erkenntniß der Wahrheit. 482. Klagen über die geringe Erkenntniß des Menschen. 484.

### Drittes Capitel. Parmenides der Eleat. S. 486—511.

Sein Leben. 486. Allegorische Einleitung. Zwei Theile seiner Philosophie. 489. Meinung und Gewißheit. Sein und Nichtsein. 490. Das Seiende ist ungeworden und unveränderlich. 491. Aufhebung der räumlichen Bestimmungen. 493. Kein Leeres, keine Bewegung. 493. Das Seiende hat seine Grenze in sich selbst und ist eine Kugel. 494. Das Seiende ist Gedanke. 495. Der Begriff Gottes tritt bei Parmenides zurück. 497. Naturlehre. Sinnliche Erkenntniß und ihr Verhältniß zur Wahrheit. 498. Zwei Gründe der Natur, von welchen der eine nicht ist. 501. Alles aus Licht und Finsterniß zusammengesetzt. 502. Mechanische Erklärungsweise. 503. Bewegende Kräfte. 504. Vorstellungen vom Wechselsystems. 505. Entstehung des Menschen. 506. Körperliches und Denken eins. 508. Klagen über den Zustand des Menschen. Bald steigt er zum Lichte empor, bald ist er in der Dunkelheit. 510.

### Viertes Capitel. Zenon der Eleat. S. 512—523.

Sein Leben. 512. Beweise, daß nicht Vieles sei. 514. Wenn Vieles wäre, würde Jedes gleich und ungleich sein. 515. Wenn Vieles wäre, würde Jedes Eins und Vieles sein. 516. Wenn Vieles wäre, würde Jedes groß und klein sein. 517. Beweise gegen die Wirklichkeit der Bewegung. 519. Das Eins die Erklärung aller Dinge. 522. Naturlehre. 522.

### Fünftes Capitel. Melissos von Samos. S. 524—531.

Sein Leben. 524. Seine Beweise vom Begriffe des Seienden aus. 525. Das Seiende ist unendlich. 526. Bestreitung der Physiker. Keine Bewegung, keine Veränderung. 527. Keine Theilung, kein Körper. 528. Die Sinne gewähren keine Erkenntniß. 529. Das Bejahende in seiner Lehre. 530. Naturlehre. 531.

**Gehstes Capitel. Empedocles von Akragas. S. 532—572.**

Seine Naturlehre schließt sich an die der Eleaten an. 532. Sein Leben und sein Charakter. 533. Epischer Anfang seines Gedichts. 539. Gegensatz zwischen menschlicher und göttlicher Weisheit. 540. Bestreitung des Anthropomorphismus. 541. Alles Wahre ist Eins. Der Sphäros. 542. Die Liebe. 543. Die Nothwendigkeit. 544. Erkenntniß der Liebe nicht durch die Sinne. 545. Vereinigung durch die Liebe. 546. Die Einheit durch Schuld getrennt. Der Haß in den Dingen. Einheit des Bewegenden und des Bewegten. 547. Mechanische Naturlehre. 548. Die vier Elemente. 549. Sie werden auf zwei zurückgeführt, von welchen das eine nicht ist. 549. Verschiedene Abschnitte in der Weltbildung. 550. Zwischenbeziehung. 552. Gegensatz der bewegenden Kräfte. 554. Der Sphäros neben der Welt. 556. Vollkommene Herrschaft der Liebe. 558. Erklärung der einzelnen Dinge von der Herrschaft des Hasses aus. Weltbildung. 559. Allmäßige Ausbildung des Organischen. 560. Verschiedenes Verhältniß der Elementarteile in der Mischung. 562. Priesterliche Ansicht des Lebens. 563. Unseeliges Leben. 564. Seelenwanderung. 565. Sinnliche Vorstellung. 566. Erkenntniß des Wahren durch die Vernunft. 569. Heiliger Wahnsinn. 571. Ueberblick über die eleatische Lehre. 571.

**Gehstes Buch.****Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie vierte Abtheilung. Die Sophisten. Schluß.****Erstes Capitel. Allgemeines. S. 575—591.**

Die Einseitigkeit der früheren philosophischen Schulen führte zu sophistischen Lehren. 575. Zusammenhang dieser mit der Umbildung des griechischen Lebens. 576. Veränderung der Redekunst. Rhetorische Schulen der Sophisten. 577. Neue Erziehungsweise. Zusammenhang dieser Veränderungen mit der Geschichte der Philosophie. 578. Streit unter den verschiedenen Meinungen der früheren Schulen. Auflösung der alten Religiosität. 579. Die sittlichen Grundsätze werden schwankend. 580. Kein Recht von Natur, sondern nur durch Gelingung. 581. Der dogmatische Skepticismus ist Charakter der Sophistik. 582. Begriff der Alten vom Sophisten hier erweitert. 583. Eingreifen der Sophistik in die Ausbildung der Philosophie. 585. Fortbildung der philosophischen Darstel-

tung. 586. Entwicklung der einzelnen Wissenschaften. 587.

Verhältnis der philosophirenden Sophisten zu den früheren Philosophenschulen. 589. Folge der sophistischen Lehren. 591.

**Zweites Capitel.** Die Atomisten. Leukippus und Demokritos. S. 592 — 627.

Überlieferungen über den Leukippus. 592. Neben seine Lehre. 593. Das Leben des Demokritos. 594. Mathematische Einsicht der Natur in der Atomenelehre. 597. Unendlich viele und unendlich kleine Atome. 600. Kreisbewegung. Zehnlich gesellt sich zu Zehnlichem. Verbindung der Körper und der Welten. 604! Alle Beschaffenheit aus der Figur erklärt. 607. Nichts ist ungemischte. 610. Die vier Elemente. 611. Materialismus. 612. Keine Welt, kein Gott. 614. Erkenntnisarten. Sinnliche Erkenntniss. 615. Echte Erkenntniss. 619. Der Mensch ist der wahren Erkenntniß beraubt. 621. Antiphilosophisches in der Lehre des Demokritos. Zusammenhang derselben mit seiner Gesinnung. 622. Seine Lebensregeln. 623. Streben nach Lust im Gleichmuth. 624. Furcht vor Strürmen der Lust. 625. Lust am Forschen. 626. Die Bestrebungen des Menschen aus äußern Ursachen. 627.

**Drittes Capitel.** Protagoras. S. 628 — 635.

Sein Leben. 628. Nichts Gegenständliches wird in unserm Denken erkannt. Alles im Werden. 631. Der Mensch das Maß aller Dinge. 631. Keine allgemein gültige Wahrheit. 632. Alles Denken kommt auf die sinnliche Empfindung zurück. 633. Zusammenhang seiner Lehre mit seinen rhetorischen Bestrebungen. 634.

**Viertes Capitel.** Georgias. Euthydemos. S. 635 — 646.

Die Sophisten werden allmälig lecker und leerer. 635. Das Leben des Georgias. 636. Anordnung seiner Beweise. Es ist nichts. 639. Wenn etwas ist, so ist es unerkennbar. 641. Wenn auch etwas erkennbar ist, so ist es doch nicht aussprechbar. 642. Bedeutung dieser sophistischen Lehre. 643.

Euthydemos. 644.

**Fünftes Capitel.** Schluss. S. 646 — 659.

Übersicht über die philosophische Entwicklung in dieser Periode.

# **E r s t e s B u d h.**

**Einleitung. Uebersicht und Eintheilung.**

---

Digitized by Google  
Digitized by Google

## Erstes Capitel.

### Einführung.

---

Die meisten, welche Geschichten allgemeines Umfangs schreiben, lassen ihnen Untersuchungen vorausgehen, in welchen sie über Begriff, Methode, Literatur, und was sonst noch zur Einleitung paßt, sich weitläufig auslassen. Dies ist besonders bei Geschichten der Philosophie üblich und fast bis zum Übermaß getrieben worden; denn Philosophen, und solche sollten doch allein die Geschichte ihrer Wissenschaft schreiben, ergehen sich gern in allgemeinen Betrachtungen. Was aber mich betrifft, ich wäre gern dieser Pflicht überhoben, denn ich finde, daß solche Einleitungen am wenigsten gelesen werden. Vielleicht sind sie auch nicht ganz passend geschrieben worden, indem sie alles erschöpfen sollten, was zum Begriff der Geschichte und der Philosophie und ihrer Methoden gehört, während doch wohl dem, welcher solche Werke liest, vieles oder das meiste anderswoher bekannt sein muß, wo es schicklicher gesagt wird. Aber allerdings ist es mit der Geschichte der Philosophie ein eigenes Ding; sie ist auf so ver-

dene Weisen behandelt worden und so verschiedenartige Anforderungen werden an sie gemacht, besonders unter uns Deutschen, daß man einige vorbereitende Betrachtungen nicht umgehen kann. Um nun nicht ein Buch vor dem Buche zu schreiben, will ich nur kurz meine Meinung, nach welcher ich diese Geschichte verfassen will, auseinandersetzen.

Zuvor aber müssen wir uns hier erinnern, daß wir in der Geschichte der Philosophie nicht das Ganze, welches geschehen ist, vor Augen haben, auch nicht einmal das Ganze, welches in und mit der Menschheit geschehen ist, sondern nur einen kleinen Theil dieses Ganzen, einen Theil der Geschichte der Wissenschaften, so weit diese uns überliefert worden ist. Da nun der Theil immer abhängig vom Ganzen ist, so werden wir auch nothwendig in dem Kreise unsrer Wissenschaft vieles voraussehen müssen, was anderswoher verbargt ist. Die Entwicklung der Philosophie ist vielfach abhängig von der Entwicklung anderer Wissenschaften und der religiösen Gesinnung in der ganzen Menschheit, von dem Verkehr der Völker untereinander, mit welchen ihr Aufblühn und ihr Verfall zusammenhangt, von dem Einzelleben der Völker, unter welchen sie sich entwickelt hat, im Familienwesen, in den Staatseinrichtungen, in der Kunst, endlich selbst von den Lebensverhältnissen der einzelnen Männer, welche Einfluß auf die Ausbildung der Philosophie gehabt haben. Alles dieses kann die Geschichte der Philosophie nicht verfolgen; sie muß es als bekannt voraussehen, und kann nur hie und da Andeutungen geben, wie es mit der Entwicklung der Philosophie in Verbindung gestanden haben möge.

In dieser Rücksicht ist es nicht nur ratschlich, sondern nothwendig, über das däufigere Leben der Philosophen Auskunft zu geben, sie in Verhältniß zu ihrer Zeit zu stellen, bei den wichtigeren Epochen auch auf die politische, künstlerische und religiöse Geschichte der Völker und der Menschheit einen Blick zu werfen, und besonders nicht außer Auge zu lassen, welche Art der Entwicklung einzelner Wissenschaften der philosophischen Ausbildung zur Seite gegangen sei. Wir haben es mit einem Bruchstücke aus der Geschichte der Menschheit zu thun, aber wir müssen uns fragen, wo dieses Bruchstück seine Stelle im ganzen Werke habe.

Die größte Schwierigkeit ist nun, die Geschichte der Philosophie aus der Geschichte der Menschheit so herauszusondern, daß nicht etwa solches mit in sie überfließe, was ihr nicht angehört, noch auch etwas von ihr ausgeschlossen werde, was in ihr nicht vermißt werden sollte. Diese Aufgabe in ihrer ganzen Strenge ist unauflöslich, wie jeder bekennen wird, welcher sich mit Gewissenhaftigkeit an das Einzelne fragend gewendet hat; wir finden uns auf eine Annäherung an die Lösung beschränkt, bei welcher nur möglichste Genauigkeit verlangt werden kann. Die Bestimmung der Grenzen dieser Geschichte ist aber abhängig von dem Begriffe der Philosophie, welchen der Geschichtsschreiber hat; denn nur nach diesem kann er bestimmen, ob etwas philosophisch sei oder nicht, und ob es Worth habe für die Entwicklung der Philosophie oder ob es als weniger bedeutend übergangen werden könne. Dehrwals hat man zwar von solchen, welche die Einsichtigkeit in der Bestimmung der Grenzen, noch mehr aber

in der Beurtheilung vor Augen hatten, die Forderung vernommen, daß gar kein bestimmter Begriff der Philosophie ihrer Geschichte zum Grunde gelegt werden sollte; allein diese Forderung verlangt Unmögliches in doppelter Art, indem einerseits, was zur Philosophie gehört, nur nach ihrem Begriffe entschieden werden kann, andererseits es unmöglich ist, daß der Geschichtschreiber sich seiner persönlichen Ueberzeugung entkleide.

Nur so viel ist zuzugeben, daß die Grenzen dessen, was in die Geschichte der Philosophie gehört, nicht nach einer für alle Zeiten gleich bleibenden Norm gemessen werden können; sie werden theils enger, theils weiter im Verlauf der Zeiten genommen werden müssen. Enger, indem vieles, was für die ersten Zeiten als ein Versuch für die Philosophie oder als eine neue Entwicklung der philosophischen Idee betrachtet werden muß, in den folgenden Zeiten durch Ueberlieferung festgehalten, nicht mehr der Geschichte der Philosophie angehört; denn die Geschichte der Philosophie hat es hauptsächlich mit der Entwicklung und dem Fortschreiten der philosophischen Gedanken zu thun, das Fortbestehen derselben aber in der Menschheit kann nur als die Grundlage der weiteren Ausbildung betrachtet werden, und tritt in den Hintergrund der Geschichte zurück, so daß es zwar nicht ganz vernachlässigt wird, denn der Fortschritt deutet ja immer auf das früher Gewonnene zurück, aber doch nur wie eine Voraussetzung aus dem Vorigen erscheint. Dieses ist um so notwendiger festzuhalten, als es bei überlieferten Gedanken, wenn sie nicht eine weitere Begründung in dem Gebiete der Wissenschaft erhalten, schwer zu entscheiden ist, ob sie

blos aus Ueberlieferung fortbewahrt und also nicht philosophisch sind, oder ob sie aus eigener, zu den letzten Gründen zurückgehender Untersuchung sich philosophisch gebildet haben. Weiter werden dagegen die Grenzen des Geschichtes der Philosophie, indem vieles, was früher nur als Ergebnis der einzelnen Kenntniß und des handelnden Lebens hervorgetreten war, später zu einem Ergebnis des freien Forschens wird; denn die Grenzen zwischen der Philosophie und zwischen den einzelnen Wissenschaften und den Meinungen des Lebens sind nirgends fest abgesteckt, vielmehr ist die Philosophie beständig bemüht, alles, was aus der Erfahrung sich ergiebt, zur Einsicht der Vernunft zu bringen und zu ihrem Eigenthume zu machen, und das, was früher nur als Meinung vorhanden war, durch das Richtmaß der Vernunft zum festen Ergebnis der Wissenschaft umzugestalten.

Dieses beruht nun darauf, daß sich das philosophische Wissen von andern Gedanken, Vorstellungen oder Meinungen nicht durch den Inhalt, sondern nur durch die Art, wie es in der menschlichen Seele ist, unterscheidet, d. h. durch die Form der Verknüpfung, welche es in dem Gesammtleben des menschlichen Geistes annimmt. Es ist freilich nicht allgemein anerkannt, daß die Philosophie eine Wissenschaft sei, aber wenn sie auch einige als eine Kunst, andere als ein unmittelbares Kultusfassen einzelne Vernunftideen betrachten mögen, so kann dies doch unsere Ueberzeugung nicht stören, um so weniger, als wir in der Geschichte der Philosophie überall das Streben nach Wissenschaft finden; vielmehr haben wir in jenen Meinungen nur den Ausdruck des Streits gegen uns-

glückte Versuche, die Philosophie als Wissenschaft festzustellen, zu sehen. Wenn nun aber die Philosophie eine Wissenschaft ist, so wird auch alles, was auf den Namen eines philosophischen Erzeugnisses Anspruch hat, nur in seinem bestimmten Zusammenhange als philosophisch erkannt werden können. Der philosophische Zusammenhang ist aber ferner ein anderer, als der Zusammenhang, welchen andere Gedanken und Vorstellungen untereinander haben. Er ist zunächst ein wissenschaftlicher Zusammenhang, d. h. ein solcher, welcher nach einer allgemeinen und nothwendigen Methode gebildet ist, und endlich auch noch von dem Zusammenhange, welcher in einzelnen Wissenschaften gesucht wird, dadurch unterschieden, daß er sich nicht in einem begrenzten Gebiete des Denkens hält, sondern geleitet wird von der Einsicht, daß er sich über das ganze Gebiet des Wissens erstrecken müsse. Dieses schließt zugleich mit in sich, daß er nicht von irgend einem angenommenen Punkte ausgehen könne, denn dieser möchte vielleicht nicht das letzte Ende oder der erste Anfang sein, sondern zu ermitteln sucht, daß er auf den letzten Grund des Wissens, auf die Vernunft, zurückgekommen sei. Dieses möchte etwa dazu genügen, im Allgemeinen das Philosophische vom Nicht-Philosophischen zu unterscheiden, wiewohl nicht geleugnet werden soll, daß im Besondern immer die genaueste Kenntniß des Geschichtschreibers entscheiden müsse, ob etwas in die Geschichte der Philosophie gehöre oder nicht.

Wir wollen nun aber noch im Besondern die Grenzen des Philosophischen gegen andere Erzeugnisse des menschlichen Geistes näher zu bestimmen suchen. Die

meiste Verwandtschaft haben die Erzeugnisse der Philosophie mit denen der Religion, mit der Poesie und mit allgemeinen Betrachtungen, welche in der Ausbildung der einzelnen Wissenschaften und des handelnden Lebens ihre erste Wurzel haben. Eine jede Religion hat den Zug zum Allgemeinen, selbst der rohesten Geistlichkeit, und das Allgemeine sucht sie auch mit dem Besondern zu verknüpfen, darin ist kein wesentlicher Unterschied zwischen ihr und der Philosophie. Wenn nun das Religiöse einen bestimmten Ausdruck in der Sprache gewinnt und somit als Lehre auftritt, so liegt die Möglichkeit nahe, es mit dem Philosophischen zu verwechseln. Der Unterschied zwischen beiden liegt aber darin, daß alles Religiöse als ein durch Offenbarung Bestimmtes, welches in seinem unmittelbaren Auftreten auf Glauben Anspruch habe, sich darbietet, daher es sich denn auch an die persönliche Überzeugung der Gläubigen wendet, während die Philosophie ihre überzeugende Kraft aus Gründen der Vernunft ableitet, und ein jedes Ergebnis in seiner Verbindung mit dem allgemeinen Streben der Vernunft nach Erkenntnis überhaupt aufzufassen strebt ist. In diesem unterscheidenden Kennzeichen liegt auch dies, daß die Beziehung des Besondern auf das Allgemeine in der Religion immer eine persönliche ist, während sie in der Philosophie auf eine allgemeine Weise nach der Art des Erkennens gefaßt wird; am meisten tritt dies hervor in den Religionen, welche bloß örtliche oder auch Volks-Religionen sind; aber auch in der christlichen und in andern Religionen allgemeinerer Art erscheint doch das Verhältniß zwischen dem Göttlichen und den einzelnen Wesen, in dessen Be-

wußtsein die Religion bestehen soll, als ein persönliches. Nun wird nicht geleugnet werden können, daß an das Religiöse, sobald es eine Allgemeinheit des Ausdrucks im Gedanken sucht, das Philosophische sich anschließen könne, wovon uns ein Beispiel an den ersten christlichen Dogmatikern sehr nahe liegt; aber erst dann wird der philosophische Gedanke in der Umgebung religiöser Einschüttungen erkannt werden können, wenn er in einem geordneten Zusammenhange, in einer fortlaufenden Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen sich ausspricht. So lange dagegen das Religiöse sich in einzelnen Symbolen oder ascetischen Vorschriften uns darstellt, deren Zusammenhang zu suchen uns überlassen bleibt, können wir zwar den philosophischen Zieb darin vermuten, aber erkennbar ist die Wirklichkeit des philosophischen Gedankens darin nicht.

Auch der Dichtkunst ist der Gedanke eigen, nicht bloß der auf das Besondere, sondern auch der auf das Allgemeine gerichtete; denn kein wahrer Dichter ist ohne eine ihm eigenthümliche Weltansicht; nur durch diese erhebt er sich zu dem, was man das Ideale in der Kunst genannt hat. Allein der Gedanke dient dem Dichter nur zum Mittel, um die eigenthümliche Verknüpfung der Elemente seiner Gesamtbildung, wie sich dieselbe in seiner Phantasie abbildet, zur Darstellung zu bringen, so wie dies in andern Künsten durch andere Mittel geschieht. Darum nimmt auch der allgemeine Gedanke beim Dichter immer eine besondere, eine anschauliche Gestalt an. Dem Philosophen dagegen ist der Gedanke nicht Mittel, sondern Zweck; er ist ihm zugleich Erkenntniß. An sich aber kann der einzelne Gedanke nicht darthun, ob er als Zweck oder

als Mittel da sei, und so ist auch aus dem Zusammenhange der Gedanken zu urtheilen, ob ein einzelner Gedanke der Philosophie oder der Dichtung angehöre. Wie dies nun im Zusammenhange erkannt werden kann, ist aus dem Wesen beider geistigen Tätigkeiten zu bestimmen. Der Zusammenhang der Dichtung geht aus der Phantasie des Dichters hervor, und ist daher an keine allgemeine Gesetze gebunden, sondern allein von der Eigenthümlichkeit des Dichters abhängig; dagegen der Zusammenhang philosophischer Gedanken folgt einer allgemeinen Regel des Verstandes, und stellt sich daher in einer Folge dar, deren inneres Gesetz von jedem auf gleiche Weise aufgefasst werden kann. Das, was über den Unterschied des Philosophischen und des Dichterischen gesagt ist, gilt auf ähnliche Weise auch vom Unterschiede zwischen dem Philosophischen und dem Rednerischen. Auch können einer Dichtung wahrhaft philosophische Gedanken zum Grunde liegen; wenn sie aber nicht vereinzelt oder doch nur gruppenweise in der Seele des Dichters stehen, so werden sie auch immer eine zusammenhängende Form anzunehmen streben. Und umgekehrt kann auch in einer philosophischen Darstellung ein Zusammenhang vorliegen, welcher nur aus der Phantasie stammt; allein vorherrschend darf dies nicht sein, wenn nicht das Werk den philosophischen Charakter verlieren soll. In solchen Fällen sind wir in der müßlichen Lage, nach dem Mehr oder minder urtheilen zu müssen.

Wenn nun die Vermischung der Philosophie mit dem Religiösen und Dichterischen zwar auch jetzt noch vor kommt, aber doch nur so, daß sie geringe Aufmerksamkeit

des Geschichtschreibers erregt, weil er darin weniger die Fortbildung als die Ueberlieferung finden kann, dieselbe aber in der frühesten Zeit der Geschichte am meisten der Beobachtung wertth erscheint, so müssen wir dagegen das Verhältniß unserer Wissenschaft zu den einzelnen Erkenntnissen und zur Entwicklung des handelnden Lebens in einem andern Lichte erblicken. Denn heute, wie immer, sehen wir zwischen diesen und der Philosophie den lebhaftesten Verkehr, und wie sich bald von der einen Seite ein Theil losarbeitet, um sich umgestaltend dem andern anzufügen, bald der umgekehrte Prozeß sich ereignet. Wir dürfen an ganz neue Thatsachen erinnern: die neuern Erfindungen in der Naturlehre haben einen so einleuchtenden Einfluß auf die neueste Philosophie gehabt, daß ihn hier weiter zu beweisen Worte verlieren hieße; dasselbe ist geschehen, als die Kritik der Kunst, anfangs auf der Grenze zwischen einzelner Bemerkung und philosophischem Gedanken, die Aesthetik gebar, und wie die Ausbildung gewisser Theorien über den Staat in die Ideen unserer Philosophen eingegriffen hat, das liegt vor jedermann's Augen. Hier ist nun nicht bloß von einem äußern Einfluße die Rede, sondern von einem wahren Eindringen beider Gebiete in einander. Denn wenn man den Umbildungsprozeß aus der einzelnen Erkenntniß oder Lebensregel in das Philosophische betrachtet, so ist es schwer zu sagen, wo jene aufhöre und dieses beginne; ja es ist nicht eigentlich eine Umbildung, sondern ein Sein des Einen in dem Andern. Auch wären die Beispiele nicht eben fern herzuholen, durch welche man zeigen könnte, daß nicht Weniges in der Geschichte der Philosophie seine Stelle er-

halten habe, an welchem doch bei genauerer Untersuchung der philosophische Charakter noch nicht<sup>1</sup> ausgeprägt sich finden dürfte. Um so nöthiger ist es, sichere Unterscheidungslien zwischen diesen angrenzenden Gebieten zu ziehen. Diese sind aber darin zu finden, daß die Allgemeinheit eines Gedankens nicht genüge, um ihn für philosophisch zu halten, denn sie findet sich auch in den einzelnen Wissenschaften und in den Meinungen des Lebens, noch auch daß der Inhalt des Gedankens, wenn er etwa auf ein von der Philosophie schon in Anspruch genommenes Gebiet gehen sollte, dazu hinreichend sei, denn keine Wissenschaft und kein Gedanke ist der Philosophie durchaus fremd; sondern hauptsächlich ist darauf zu sehen, daß der allgemeine Gedanke sich losgewunden habe von der Abhängigkeit von einzelnen vorgefundenen Erkenntnissen oder Thatsachen, und so frei geworden als ein reines Erzeugniß der Vernunft sich darstelle, daß er dagegen seine bestimmte Stelle in der Wissenschaft vor der Welt und vom Leben gefunden habe. Also auch hierbei ist wieder erste Bedingung, unter welcher allein das Philosophische ausgeschieden werden kann aus verwandten Bestrebungen, daß geschehen werde auf die Verbindung, in welcher die einzelne Lehre erscheint, und auf die Form, welche sie in dieser Verbindung annimmt.

Wenn wir nun das Ganze der Bildung einer Zeit oder eines Mannes einigermaßen vollständig vor Augen haben, so ist es nicht eben schwer, zu unterscheiden, ob sie der Philosophie angehört, oder einem der verwandten Zweige menschlicher Bildung. Denn ist der Gedanke auf dichterischem oder religiösem Wege entstanden, so wird er

nur sehr zerstreut unter allerlei Fremdartigem erscheinen, und das Ziel, welches verfolgend der Mensch ihn erzeugt hat, wird sich in dem Zwecke des Ganzen offenbar machen; sollte er sich aber von den Meinungen des handelnden Lebens oder von den einzelnen Erkenntnissen noch nicht losgemacht haben, so wird auch dieses in der Stellung, welche er unter seinen Umgebungen einnimmt, sich nicht leicht erkennen lassen. Aber bei weitem schwieriger ist die Sache, wenn uns aus einer Zeit und von einem Manne nur Fragmente übrig geblieben sind, deren ursprüngliche Umgebungen uns nur vermutungswise zugänglich werden. In solchen Fällen, und sie sind nur zu häufig, kann man den gewöhnlichen Weg der Geschichte, aus dem Kleinen und den Theilen das Große und das Ganze zu erkennen, nicht gehen, sondern man muß sich entschließen, die Sache mehr im Großen zu beurtheilen, aus großen Perioden auf kleinere Zeitschnitte und einzelne Entwicklungen, aus grossen Völkermassen auf einzelne Völker und einzelne Männer zu schließen. Dies ist das Leiden des wahrhaftigen Geschichtschreibers, die Lust derer, welche Rätsel lösend ihren Scharfmuß zu zeigen lieben. Aber auch diese unangenehme Arbeit ist nicht ganz aufzugeben, denn den Zusammenhang mit dem Früheren oder Späteren muß doch der Geschichtsforscher suchen und auch fabelnden Gedanken sichtend zu begegnen ist schon einiger Gewinn.

Es scheint aber hiernach, als wolden wir das unterscheidende Kennzeichen des Philosophischen allein in dem, was man systematischen Zusammenhang der Lehre genannt hat, sehen, welches doch nur mit Einschränkung

der Fall ist. Allerdings wird am deutlichsten das Philosophische in systematischer Form erscheinen, in welcher sich der wissenschaftliche Zusammenhang einer Lehre über das Ganzes am bequemsten aussprechen lässt; allein es darf nicht übersehen werden, daß auch andere Arten der philosophischen Darstellung möglich sind, indem man entweder die systematische Form verschmäht, weil man, nach außerhalb der Philosophie liegenden Zwecken strebend, das Philosophische nur als Grundlage dieser Bestrebungen gebrauchen will und es daher nur an passenden Stellen bemüht; oder indem man, noch mit Vorarbeiten zum Systeme beschäftigt, in einzelnen Untersuchungen das Entstehen des Systems abwartet und nur Anknüpfungspunkte für dasselbe bearbeitet; oder auch endlich, indem man zwar ein System philosophischer Erkenntnisse voraussetzt und darauf bringt, daß der Philosoph es besitzen solle, aber doch die systematische Darstellung nicht durchaus für geeignet hält, die Philosophie mitzutheilen oder in andern zu erwecken, sondern in seinen Mittheilungen den Weg abzubilden vorzieht, auf welchem der Mensch zur Philosophie gelangt; denn die Philosophie, wenn sie einigermaßen fertig ist, stellt sich zwar in einem Systeme dar, wenn sie aber wird, geht sie einen bei weitem verschlungenen und vielfältig sich hin und her windenden Gang in der menschlichen Seele. Das Gesagte wird vielleicht anschaulicher werden, wenn wir an die Beispiele eines Augustinus, eines Jacob und eines Platon erinnern, denen niemand, welcher sie kennt, eine Stelle in der Geschichte der Philosophie verweigern wird, obgleich sie mit selten den systematischen Weg verfolgen. Wir

sehen also drei Arten der nicht-systematischen Darstellung, welche doch zur Darstellung der Philosophie gehören; die erste hängt ab von einem äußern Zwecke, welcher dem philosophischen Gedanken gegeben werden kann, die andere zeigt uns das Werden des Systems ohne seine Vollendung, die dritte ahmt diesem Werden nach, sagt aber, wie dies bei einer ihrer sich bewußten Nachahmung notwendig ist, die Vollendung des Systems in dem Darstellenden voraus. Wenn jedoch bei der ersten Art es erkennbar sein soll, daß in ihr der allgemeine Gedanke nicht bloß in der Ueberlieferung oder gar nicht als philosophisch sich finde, so wird es nötig sein, daß die philosophischen Gedanken wenigstens gruppenweise nebeneinander stehen und einer den andern zu stützen bestimmt sei; bei den beiden andern Arten dagegen ist es zu befürchten, daß wir etwas, was von dem handelnden Leben oder der einzelnen Wissenschaft sich noch nicht losgelöst hat, mit dem Philosophischen verwechseln, und auch hierüber wird das einzige sichere Kennzeichen sein, daß sich das philosophische Bestreben nicht bloß in einzelnen Gedanken, sondern in größeren Zusammenordnungen offenbart.

Wenn wir nun aber auch für unsere Geschichte den geeigneten Stoff aus der Mannigfaltigkeit des übrigen geistigen Lebens glücklich herausgesondert haben sollten, so fragt sich noch, wie wir ihm eine Gestalt geben sollen, welche dem wahren Wesen der Geschichte gemäß ist. Zwei äußerste Punkte kann man bezeichnen, zu welchen die falsche Behandlung geschichtlicher Stoffe führen müßte, wenn die unrichtige Ansicht von der Verfahrensweise jemals über die Gewalt, welche die Gegenstände der

Behandlung über uns ausüben, völlig Herr werden könnte. So aber, da jeden in solcher Meinung Besangenen die Gegenstände bewältigen, kann man nur sagen, daß der Eine sich mehr der einen, der Andere der andern Aus- schweifung näherte. Der eine Irrthum würde der sein, wenn jemand in der Geschichte allein die überlieferte Man- nigfaltigkeit ohne die innere Einheit, durch welche jene zusammengehalten wird und welche nicht überliefert wer- den kann, erkennen und mittheilen wollte; das Gegen- theil aber würde von dem angestrebt werden, welcher in der Einsicht in die innere Einheit der Geschichte ihr gan- zes Wesen ergreifen und darstellen wollte, um die Man- nigfaltigkeit des Ueberlieferten wenig bekümmert. So wie diese Irrthümer entgegengesetzter Art sind, so finden sie sich auch bei Menschen entgegengesetzten Charakters; wer Fleiß und Kenntnisse besitzt ohne Geist, ergiebt sich dem ersten; wer Geist ohne Kenntnisse, neigt sich zum zweiten. Da nun in unserer Zeit nichts mehr geschätzt wird, als geistreiches Reden, und jeder Geist zu besitzen wenigstens die Miene sich geben muß, so sind wir vor dem ersten Irrthume ziemlich sicher, dem andern aber um so mehr ausgesetzt. Auch kann nichts einleuchtender sein, als daß, wenigstens für die Geschichte der Philoso- phie, der erstere Irrthum durchaus zerstörend ist, indem es in ihr nicht mit Einzelheiten von Notizen gehan sein kann, da, wie ich zu zeigen gesucht habe, das Philosophi- sche erst im Zusammenhänge hervortritt. Daher wird uns auch in der Theorie dieser Irrthum nicht leicht ent- gegentreten; aber in der Ausführung ist es freilich nicht so leicht, den Zusammenhang des Systems und der Sy-

steme zu finden. Wer ihn jedoch nicht zu finden weiß, dem ist nicht zu helfen; ihm ist nichts anderes zu rathein, als daß er uns mittheile, was er gefunden habe; nur möge er das Gefundene nicht für eine Geschichte der Philosophie ausgegeben.

Bei dem zweiten Irrthum, weil ihm unsere Zeit geneigter ist, müssen wir wohl etwas länger verweilen. Er läuft auf das hinaus, was man unter uns die Construction der Geschichte genannt hat. Diese Form geschichtlicher Darstellung, denn auf den Inhalt kommt es hierbei nicht an, kann man nur als eine seltsame und fast lächerliche Verwirrung der philosophischen mit der geschichtlichen Methode betrachten. So wie aber allen Verirrungen ein richtiger Gedanke zum Grunde liegt, so ist es auch der Mühe wert, den Grund dieses Irrthums aufzusuchen.

Construirt, d. h. aus ihrem Begriffe abgeleitet, kann eine Geschichte nur werden aus dem Begriffe, aus dem Zwecke, der Bestimmung, oder wie man sonst sagen mag, dessen, welches Gegenstand der Geschichte ist. So hat man aus dem Begriffe oder der Bestimmung der Menschheit die Geschichte der Menschheit, so aus dem Begriffe der Philosophie die Geschichte der Philosophie sich entwickeln wollen. Gesetzt nun, wir hätten einen vollständigen, d. h. keiner weiteren Ausbildung fähigen Begriff von der Menschheit, so würde sich daraus freilich Alles, was auf die Benennung des Menschlichen Anspruch hat, nach seiner nothwendigen Ordnung, d. h. nach seinen zeitlichen Verhältnissen, ableiten lassen, und eine solche Ableitung würde man eine Construction der Geschichte nennen können. So verhält es sich aber mit den bisher versuchten

Constructionen der Geschichte nicht ganz; dann vieles, was auf den Namen des Menschlichen auch Anspruch machen darf, wird in die Geschichte, so weit man sie konstruiert, nicht aufgenommen, sondern manche nur durch Überlieferung erhaltenen Nachrichten fügt man hinzu, gesteht auch wohl ein, daß die Geschichte niemals ganz vollständig sein könne. Wenn man nun fragt, warum die Construction nicht alles erschöpft; so wird man vielleicht zur Antwort erhalten, sie habe es nur mit dem Wichtigsten oder Bedeutendsten zu thun, das Unbedeutende aber darf sie übergehen oder anders woher erborgen. Das Schwankende der Unterscheidung zwischen dem Bedeutenden und dem Unbedeutenden ist aber einleuchtend und um so mehr zu rügen, als auch das, was wohl dem Unbedeutenden zugezählt zu werden pflegt, z. B. Namen und Jahreszahlen und sogar sprachlicher Ausdruck, doch gewissermaßen Gegenstand der Wissenschaft sein soll. Was aber das Wichtigste und das Wahre ist, es ist hieraus klar, daß nicht Alles, was auf den Namen des Menschlichen Anspruch hat, aus dem Begriff der Menschheit oder ihrer Bestimmung abgeleitet werden könnte und daß within der Begriff unvollständig sein müsse.

Nun könnte man aber sagen: so möchte es doch wenigstens möglich sein, für eine vernünftige Behandlung der Geschichte, daß aus dem unvollständigen Begriffe so viel für die Ordnung des Geschehens abgeleitet werde, als möglich sei; und darin besteht die richtige Construction der Geschichte. Wir wollen nicht leugnen, daß auch aus einem unvollständigen Begriffe etwas abgeleitet werden könnte; aber die Ableitung ist nicht Sache der Geschichte sondern

irgend einer Speculation. Das Verfahren dabei läßt sich auf folgendes Schema zurückführen: die Menschheit oder die Vernunft überhaupt muß, um, von ihrem Anfange ausgehend, ihre Bestimmung zu erreichen, durch gewisse Perioden und Entwicklungswisen hindurchgehen, deren Bedeutung sobann näher angegeben werden kann, als enthalten im Begriffe der vernünftigen Entwicklung. Dies wird nun offenbar nicht eine geschichtliche Untersuchung sein, sondern der Geschichte vorhergehen; es fragt sich daher nur, wie sich die Geschichte daran anschließt. Man könnte sagen: nachdem auf die angegebne Weise gewisse Perioden festgestellt seien, könne man geschichtlich zeigen, wie das, was geschehen mußte, auch wirklich geschehen sei. Allein damit scheint man mit etwas ganz Unnützem zu beginnen. Denn wozu dies? Etwa um das aus dem Begriff Abgeleitete und nur ganz allgemein Gehaltene gleichsam mit des Fleisch und Wein zu bedecken, und Namen für die Perioden und ihre Begründer zu finden? Scheint es doch, als wenn es die Meinung wäre, daß allein das aus dem Begriffe Abgeleitete auch das wirklich Begriffene und wahrhaft Erkannte sein sollte, während das auf dem Wege der Erfahrung oder durch Ueberlieferung Gewonnene, das für die Wissenschaft Gleichgültige sein sollte. So würde denn die geschichtliche Erkenntniß zur philosophischen Construction sich nur verhalten wie des wissenschaftlich Gleichgültige zu dem, was in der Wissenschaft gültig ist. Eine traurige Müh, die einen Ballast der Wissenschaft zuzufügen! Verständige Männer könnten wohl etwas Besseres unternehmen. Aber wie geging' muß der von der Wissenschaft denken, welcher

irgend ein ihrer Elemente für leer oder gleichgültig halten kann! Nur dem ist etwas abgestorben, welcher nicht Kraft hat, es zu beleben, und in der Verzweiflung über sein Bemühn nicht sich, sondern den Gegenstand anklagt: — Oder ist vielleicht die Meinung die, daß der geschichtliche Nachweis, wie es geschehen müste, sei es auch geschehen, nur für die wissenschaftlich Unmündigen vorhanden sei, welche das Müssen nicht begreifen, deren aber von der Seite des wirklichen Geschehens seins doch beizukommen sein möchte? Auch für diese würde die Mühe verloren sein; denn sind sie an sich nicht im Stande, das im Begriffe Liegende aufzufassen, so möchte auch die Ueberzeugung, welche ihnen aus der historischen Ueberlieferung entstehen soll, keineswegs eine begriffsmäßige sein, sondern immer nur als durch Ueberlieferung festgehalten erscheinen. Also zu etwas Belehrendem wird die Geschichte durch ihre Construction nicht gemacht; ihre Lehre kommt für den, welcher den Begriff der Menschheit hat, zu spät; für den aber, welcher den Begriff nicht hat, ist die Construction nicht vorhanden. Soll die Geschichte eine belehrende Wissenschaft sein, so muß sie aus der Art, wie sich die Entwicklung der Menschheit zugetragen, über den Begriff der Menschheit und ihrer Bestimmung uns unterrichten, nicht aber diesen in jene von außen hineintragen.

Oft, wenn ich die Neigung unserer Zeit, wenn auch nicht durchgreifend, doch hie und da die Geschichte sich zu construiren, betrachtet habe, ist es mir vorgekommen, als wenn sie mit unserer wissenschaftlichen Bequemlichkeitsliebe Hand in Hand ginge. Eine jede Construction der Geschichte geht auf Verallgemeinerung ihrer Lehren aus, und

leichter ist es freilich, daß eine Allgemeine in's Gedächtniß zu fassen, als die vielen Besonderheiten. Die Schriftsteller kommen dem Vergehrer der Leser natürlich entgegen. Wenn nun diese den Faden der Geschichte, das Schema ihrer Entwicklung beständig sich vor Augen gehalten haben wollen, so werden jene gleichsam die Unintessenz der Begebenheiten in kurze Formeln zu fassen bemüht sein müssen. Auch gewinnt man beim flüchtigen Lesen unserer Zeit eben nicht viel an Ueberblick und an Urtheil über die wahre Bedeutung der Begebenheiten; man hat überdies nur einen schwachen Glauben an die Wege der Vorsehung, und noch weniger wissenschaftliche Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Vermüftigen in der menschlichen Entwicklung, und darum will man, gleichsam zum Stellvertreter des Eigenen, den Ueberblick, das Urtheil und den Nachweis eines Andern auf dem Papier. So wie sie wollen, so geschieht ihnen. Daher die vielen allgemeinen Betrachtungen in der Geschichte, und die Construction der Geschichte hat vor diesen nichts anderes voraus, als daß sie eine durch geführte, systematische, allgemeine Betrachtung ist. Jener Bequemlichkeitsliebe, jenem schwachen Glauben, jener Vergessenheit seiner selbst sollten wir nicht dienen. Das allgemeine Schema ist immer tödt; das Leben, welches die Geschichte gewährn kann, ist, daß sie in jedem Momente unsers Daseins in uns wirke, den Gedanken an das Ganze in einer jeden besondern Entwicklung in uns erzeuge.

Nun möchte es aber noch auffallend sein, daß man besonders in der Geschichte der Philosophie die Anforderung, aus dem Begriffe der Philosophie die Notwendigkeit des Geschehenen abzuleiten, nicht selten gehabt hat,

und daß demgemäß auch Versuche gemacht worden sind, diesen Theil der Geschichte zu construiren. Dies ist um so auffallender, je schwieriger die Ableitung in einem besondern Gebiete der Geschichte sein muß, da in einem solchen die Reihe der Entwicklungen durch dergleiche, diesem Gebiete selbst zufällige Einflüsse gestört werden muß, so daß es der Idee gemäß sein würde, die Geschichte der ganzen Welt, als die Geschichte der Erde oder der Menschheit, und die Geschichte der Menschheit, als die Geschichte der Philosophie zu construiren. Deswegen hat auch niemand noch unternommen, die Geschichte eines einzelnen Menschen zu construiren. Allein die Versuche zur Construction, welche übrigens nie rein ausgefallen sind, scheinen der Geschichte der Philosophie näher gelegen zu haben, als andern geschichtlichen Gebieten, indem die Urtheilslosigkeit über die einzelnen Bestrebungen oder über ihren Zusammenhang in den Geschichten der Philosophie, welche keiner allgemeinen Einsicht in den Gang der wissenschaftlichen Entwicklung folgten, gar zu offen vor Augen lag, und denen, welche philosophischen Ideen zu folgen gewohnt waren, die Mängelhaftigkeit einer solchen Manier nicht entgehen konnte. Auch vermischte man in dieser Geschichte das fremde Urtheil, vielleicht deswegen am meisten, weil man es am meisten bedurfte, denn die Geschichte der Philosophie hat ja von jeher vielfältigen Anstoß gegeben, so daß man sogar sehr verzweifelten Gedanken Raum gegeben hat, sie sei die Geschichte einer eigenthümlichen Thorheit der Menschen. Daher lag das Verlangen nach einer Geschichte der Philosophie, welche die Bedeutung des Einzelnen und des Sammen mit einsichtigem Urtheil

zu schägen wisse, sehr nahe; es läßt sich aber auch zeigen, daß es in der Geschichte der Philosophie am reichsten seine Befriedigung finden könne. Hierüber sei es mir erlaubt meine Meinung nur als meine Meinung zu sagen; der Beweis würde mich zu weit führen.

Auf die Behandlung, welche man einem Theile der Geschichte widerfahren läßt, muß natürlich die Ansicht, welche man von der ganzen Geschichte der Menschheit hat, den größten Einfluß ausüben. Einige haben nun in dem ganzen Verlaufe der Geschichte nur ein unbestimmtes Schwanken wechselnder Zustände ohne Ordnung gesehen; man darf aber wohl annehmen, daß jetzt nur wenige dieser Meinung geneigt sind. Die Menschheit erweist sich uns als ein vielgliedriges Ganzes, in welchem das Eine aus dem Andern körperlich erwächst, und ebenso geistig Wissenschaft, Sitte, Gefinnung sich fortzusetzen; der Sohn empfängt vom Vater, aus der Familie erwachsen Familien, aus den Familien Völker; auch die Völker leben und sterben der Menschheit; diese hat ein ganzes Leben, welches eben so ordnungsmäßigen Gesetzen folgt wie eine jede Entwicklung des Lebens. Dies ist die Meinung, welche unserer Geschichte zum Grunde liegen wird. Sie verzweigt sich aber noch in drei Vorstellungswaisen. Nach der einen bleibt im Ganzen die Bildung der Menschheit sich gleich, nach der andern bewegt sie sich im Kreise; nach der dritten endlich ist sie in beständigen Fortschreiten zur Erreichung ihres Ziels. Wenn wir der dritten unsere Bestimmung geben, so können wir uns nur darauf berufen, daß, wenn nicht Alles zum Sinnlosen werden sollte, Allem ein vernünftiger Grund zugeschrieben werden

müsse; der vernünftige Grund eines Geschehens ist aber ein Zweck, und so wird auch das Geschehen und Leben der Menschheit einen Zweck haben müssen, und nur als ein Fortschreiten zu diesem Zwecke gedacht werden können. Zuweilen jedoch hat man sich das Fortschreiten der Menschheit in einer pedantischen Streifheit gedacht, daß nämlich eine jede folgende Entwicklung die fröhtere in sich aufgehen lasse und, eine neue Entwicklung hinzufügend, vollkommen sei als jene. Wenn nun hierbei davon die Rede wäre, daß der Grund der menschlichen Entwicklung sich in der Folge der Zeiten verstärke, so würden wir dagegen nichts einzurichten haben; aber es wird auch auf die Geschichte angewendet, d. h. auf die Offenbarung des Gründes in seiner Erscheinung. Da sind wir nun der Meinung, daß, so wie in dem Leben des einzelnen Menschen Perioden vorkommen, in welchen er bald mehr, bald weniger seines bewußt ist (das zunächst liegende Beispiel bietet der natürliche Wechsel des Schlafens und des Wachens dar), so auch eine periodische Entwicklung in dem Leben der ganzen Menschheit stattfinde. Die Perioden dieser Entwicklung zu finden und ihren Charakter zu bestimmen, darin besteht eine der wichtigsten Aufgaben des wahren Geschichtskundigen. Es fragt sich, wie sie gefunden werden.

Auch die Construction der Geschichte geht auf die Bestimmung dieser Perioden aus. Das, was in jener als richtiger Gedanke liegt, läßt sich darauf zurückführen, daß man von den wahren Begriff oder die Bestimmung einer Sache Kenne, man auch zu bestimmen im Stande sei, auf welchem Wege und durch welche Mittelstufen das Ding seine Bestimmung verfolgen müsse; denn den Weg

bestimme das Ziel, und es könne das Fortschreiten zur Bestimmung nicht als zufälliges gedacht werden. Nun lasse sich auch die Bedeutung irgend einer Entwicklung nicht anders bestimmen, als nach dem, was sie für die Erreichung der Bestimmung leiste. Es sei also zur Erkenntniß des wahren Werths aller geschichtlichen Bestrebungen nöthig, die Erkenntniß der Bestimmung zu haben. Wenn man nun aber ferner voraussetzt, daß in irgend einem gegebenen Zeitpunkte die Erkenntniß der Bestimmung vollständig vorhanden sein könne, so knüpft man damit an das Wahre das Falsche an. Vollständig vorhanden würde nämlich in irgend einem Zeitpunkte die Erkenntniß der Bestimmung nur dann sein, wenn in irgend einem Zeitpunkte die Bestimmung wirklich erreicht wäre. Denn die Erkenntniß folgt dem Sein, und es kommt bei der Beurtheilung nicht nur darauf an, daß in einem jeden Zeitpunkte die Bestimmung wirklich vorhanden ist, sondern auch, daß sie für uns vorhanden oder in das Bewußtsein herausgetreten ist. Wir aber dürfen nur sagen, daß jede Zeit, welche die Vorzeit zu beurtheilen unternimmt, eine Entwicklungsstufe in sich darstelle, in welcher zwar das ganze Studium nach der Bestimmung sich findet, aber nurtheilweise zum Bewußtsein gelangrennen ist. Dem Standpunkt, auf welchem wir stehen in der Verwickelung dessen, was wir unsern Begriffe nach anstreben, könnten wir uns nicht entziehen, weder in unserer Geschichte, noch in unserer Philosophie, und daß dieser Standpunkt nicht Alles in gleich vollkommener Klarheit und Deutlichkeit der Einsicht umfasse, kann niemand leugnen, welcher seiner Bakter noch irgend etwas für die Wissenschaft zu thun vergründen

will. Wer also nicht alles Forschen aufheben will, bei  
kenne, daß ganze Bewußtsein seiner Bestimmung, aber  
auch die ganze Einsicht in die Bedeutung der Geschichte  
mangele ihm. Alle Wissenschaften stehen in einem durch-  
gängigen Verbande untereinander, so wie daher in der  
einen noch zu Erforschendes gefunden wird, so auch in  
der andern, und Vollkommenheit der geschichtlichen Einsicht  
verlange niemand, der sich nicht wähnen oder belogen  
kann, er habe geistig zu leben aufgehort.

Warum so viel Worte? Wir wollen ja nur beha-  
nen, daß unsere Geschichte nicht auf Unfehlbarkeit Ans-  
spruch mache, und niemand wird dies anders erwartet  
haben. In dem Bekenntnisse aber, daß wir vom Stand-  
punkt unserer gegenwärtigen Entwicklung uns nicht über-  
heben können, liegt zugleich die Berechtigung, uns ihm zu  
überlassen, und von ihm aus die Ergebnisse der Geschichte  
zu beurtheilen und zu ordnen. Diese Berechtigung nimmt  
ein jeder in Anspruch, und es ist nur Selbstäuschung,  
wenn jemand meint, er könne die Geschichte allein für sich  
sprechen lassen, ohne Beimischung von seinem eigenen  
Urtheile. Die Beurtheilung einer jeden Geschichte aber,  
soweit sie nicht einer beschränkten Eigenthümlichkeit folgt,  
geschieht aus der allgemeinen Einsicht der Zeit über die  
Bestimmung der geistigen Thätigkeiten, über das Richtige  
und Unrichtige in den Entwickelungsweisen der Vernunft,  
und da diese ausschließlich oder am meisten von der Philo-  
sophie der Zeit abhängig ist, so ist es wohl natürlich,  
dass in der Geschichte der Philosophie, so wie sie von den  
Philosophen aufgefasst und dargestellt wird, die Anfor-  
derung am nächsten liegt, dass ihr eine sichere Wissenschaft

über die Entwicklung der Vernunft und über die Bestimmung derselben zum Grunde liege. Diese sichere Wissenschaft aber kann nur gemäß unserer wissenschaftlichen Einsicht überhaupt sein; wir werden daher die Bestimmung der Vernunft im Allgemeinen und die Bestimmung der philosophirenden Vernunft im Besondern nur nach dem jetzigen Standpunkte unserer Wissenschaft abmessen, und demgemäß auch voraus nur bestimmten können, wie sich die Vernunft zu diesem Standpunkte ihrer Ausbildung habe erheben müssen, welche Hindernisse sie dabei zu überwinden und durch welche Entwicklungsformen sie dabei hindurchzugehen gehabt habe.

Bei der Feststellung dieses geschichtlichen Verfahrens haben wir bisher nur seine Notwendigkeit im Auge gehabt, und daraus unsere Berechtigung abgeleitet; wie uns aber aus ihm eine wahre Erkenntniß der Geschichte erwachsen könne, haben wir noch zu zeigen. Wir sagen voraus, daß man die Geschichte der Philosophie zu einer Zeit zu bearbeiten ansängt, wo der menschliche Geist frei ist von den gewaltigen Hemmungen, welchen er unterworfen, gleichsam zu schlafen oder zu kränkeln scheint, seines Bewußtseins über die vergangene Ausbildung nicht mächtig. Daß allein in einer solchen Zeit eine ruhige und unparteiische Geschichte möglich sei, versteht sich von selbst. Von einer solchen Zeit aber werden wir auch sagen können, daß ihre philosophische Einsicht als das Resultat aller früheren rein wissenschaftlichen Bemühungen anzusehen sei und daß sie daher auch das Bewußtsein dieser und ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Entwicklung haben müsse. Wir dürfen in einer solchen Zeit sagen,

die Bestimmung der früheren philosophischen Entwicklung sei nur eben diese gewesen, die gegenwärtige Philosophie werden zu lassen, und daher lasse sich auch von dem Standpunkte dieser jene ihrer Bedeutung nach begreifen, und nachweisen, welche Vorentwicklungen nöthig waren, um zu dieser letzten Entwicklung zu gelangen. Auch der Einwurf würde nicht viel bedeuten, daß doch die Bestimmung der früheren Philosophie nicht bloß sei, die gegenwärtige, sondern auch die zukünftige Philosophie werden zu lassen; denn wenn dies auch wahr ist, so ist doch hinzuzusehen, daß diese nur durch jene hindurch werden könne, und also auch die Bestimmung des Früheren für die Zukunft im Gegenwärtigen erblickt werden kann. Und nun hätten wir nur noch hinzuzufügen, daß von dem Geschichtsschreiber der Philosophie gefordert werden müsse, daß er sich auch der ganzen Philosophie der Gegenwart begeistert habe, um, wie aus der reisenden Frucht die Blüthe und die Knospe, so aus seiner Philosophie die vergangene Philosophie begreifen zu können; endlich aber würde sich diese Forderung noch dahin steigern, daß er nicht nur in seinem Leben im Ganzen genommen ein solcher vollkommener Stimmführer aller Philosophie seiner Zeit sein müsse, sondern in einem jeden Augenblicke, in welchem er die Würde des Geschichtsschreibers in Anspruch nehmen möchte.

Wer sieht nicht, wie wir in das Idealisten gerathen? Nachweisbare Widersprüche sind nicht in diesem Bilde des vollkommenen Geschichtsschreibers der Philosophie, aber das Bild ist doch unwahr, wie das Bild des stoischen Weisen, welcher niemals eine Meinung haben, oder des heiligen Menschen, welcher auf dieser Erde keiner sündigen Regung

fähig sein soll, unwahr, weil es aus dem Zusammenhange aller Verhältnisse, welche den Menschen niemals seiner vollen Geisteskraft, seines ganzen Bewußtseins genießen lassen, herausgerissen: den Geschichtsschreiber darstellt. Doch es kam uns hier nur darauf an, die möglichen Forderungen an einen Geschichtsschreiber der Philosophie auszuführen, und daher mussten wir idealisiren und in aller Strenge uns vergegenwärtigen, was wir von uns fordern dürfen, wenn wir nicht gindigt sein sollen, einzugehn, wir hätten hier oder da der menschlichen Schwäche ein Opfer gebracht.

Nun wollen wir aber auch dieser Schwäche unsere Aufmerksamkeit schenken, und damit uns zur Bescheidenheit in unserem Urtheil ermahnen. Zuerst kann man wohl von keinem Zeitalter sagen, daß es so durchaus kerngesund und besonnen sei, wie es sein müßte, wenn es nicht irgend wie zu reizbar gesinnt gegen die Vergangenheit sein, sondern alle ihre Bestrebungen mit gleichem Bewußtsein in sich aufgenommen haben sollte, und unser Zeitalter auszunehmen fühle ich mich um so weniger geneigt, als ich genug der Parteien wahrnehme, welche nicht etwa bloß über alte und neugewonnene Einsicht streiten, sondern in verschiedenartigen Bestrebungen eine jede der Wissenschaft füderlich zu sein streben. Hierüber aber entzündet sich nur gar zu oft Streit und feindselige Begegnung, in deren Mitte selbst der Besonnenste jede Aufwallung zu bewachen schwer finden möchte. Wer ferner, daß ein Einzelner, einem einzelnen Volke angehörig und in diesem seinen besondern Standpunkt zu bewahren gindigt, das vollkommene Bewußtsein seines ganzen Zeitalters summarisch in sich trage, zu behaupten, das hieße, sämt-

Bescheidenheit auf eine gar zu grobe Weise zu nahe treten und ihn zum unumschränkten König des ganzen literarischen Staats ausufen. Endlich aber zu sagen, ein solcher werde auch niemals irren in seiner Beurtheilung, von irgend einer Schwachheit übermannt, dies hieße, ihm zu der königlichen noch die dreifache Krone aufzusetzen, daß er von der Katheder des Petrus die Rechtgläubigen von den Leibern scheide.

Wenn wir nun einem Andern diese Würde nicht zuschreiben können, so mögen wir es noch weniger uns selbst. Wir werden daher allerdings bestrebt sein, alles in der geschichtlichen Vergangenheit, welches auf eine philosophische Entwicklung der Gedanken deutet, in dem Sinne aufzufassen, daß seine Bedeutung für die gegenwärtige Philosophie uns hervortrete und offenbar werde, wie es in unserer Erkenntniß, wenn auch unter andern Formen, noch fortbaut oder doch das Mittel wurde, die jetzige philosophische Einsicht zu finden. Dadurch wird sich uns die Geschichte als eine fortlaufende Reihe, welche zwar oft durch düstere Begebenheiten unterbrochen wird, aber in welcher doch das Spätere immer wieder das Frühere in sich aufnimmt, und so als ein sich entwickelndes Ganzes darstellen. Allein indem wir dieses Ziel vor Augen haben, verbergen wir uns nicht, daß die Meinung, es erreicht zu haben, eine gefährliche Läusigung sein dürfte, in welcher wir uns wohl nur dadurch erhalten könnten, daß wir gewaltsam mit dem geschichtlichen Stoff verführen. Wenn daher auch in dem geschichtlich Ueberlieferten irgend etwas sich finden sollte, welches nicht sogleich auf seine Bedeutung zurückgebracht werden könnte, so werden wir

lieber mutmaßen, daß es einer späteren Zeit aufbehalten sein möchte, solche Rätsel zu lösen, als seine philosophische Bedeutung verwerfen oder an den Ueberlieferungen bezügeln. Dies muß uns um so mehr als Pflicht erscheinen, als wir bemerken, daß viel Geschichtliches von denen, welche es uns überliefert haben, nicht verstanden worden ist, und wir ihnen doch Dank sagen müssen, daß sie es überliefert haben. Ein doppeltes ist überhaupt das Geschäft des Geschichtschreibers, theils das Geschehene zu verstehen und zum Verständniß zu bringen, theils es zu erfahren und zu überliefern; zu jenem gehört Einsicht und Kunst, zu diesem Fleiß und Treue.

Die Ueberlieferung aber ist die Grundlage aller Geschichte, und so möge auch der Fleiß und die Treue unter den Eigenschaften des Geschichtschreibers obenan stehen. Von dieser Seite angesehen, können wir uns nicht genug wundern, wie man für eine geschichtliche Arbeit, sei sie von welcher Art sie wolle, das Verfahren der Construction hat empfehlen können. Es segt dies ein gänzliches Verkennen der geschichtlichen Methode voraus; denn in jeder Art der Geschichte ist die Induction, d. h. das Finden des Allgemeinen aus dem Besondern, das allein zulässige Verfahren; man geht von den gefundenen einzelnen Thatsachen aus, und entwickelt sich daraus die Erkenntniß des Allgemeinen; so im Gebiete der Natur, so im Gebiete der Vernunft. Welcher Schüler ist es, der dies nicht wissen sollte? Wenn nun auch nicht gelehrt werden darf, daß aus den gegebenen Thatsachen der Geschichte sich eine höhere Erkenntniß entwickeln soll und kann, so bleibt doch die Grundlage dieselbe, und wenn wir nicht

den ganzen Charakter der Wissenschaft bestimmen wollen, dürfen wir nicht voraussehen, was erst gefunden werden soll durch die geschichtliche Untersuchung. Daher werden wir auch nicht davon ablassen dürfen, zuerst die Ueberlieferungen der einzelnen Thatsachen und ihre äußere Verknüpfung zu einer stetigen Reihe aufzusuchen, ehe wir den innern Zusammenhang der Begebenheiten in der gesetzlichen Entwicklung des menschlichen Geistes, so weit wir diese bis jetzt kennen, gegründet finden. So entfernen wir uns nicht von der geschichtlichen Verfahrensweise und erreichen doch dieselbe Einsicht, welche eine Construction der Geschichte nur immer gewähren könnte. In dem, was geschieht, ist das Freie das, welches der Geschichtschreiber der Menschheit aufzufassen sucht; es entwickelt sich aber nach einem Geseze, und seine Entwicklung verfolgt einen Zweck; alles dies sucht der Geschichtschreiber zu erforschen. Aber von der Zusammensetzung aller Dinge haben wir nicht eben die genaueste Kenntniß; von vielem wissen wir, daß es ist, warum, ist uns verborgen. Dies nennen wir das Zufällige. Es hat seine Gründe, aber wir kennen sie nicht. Nun kann freilich der Geschichtschreiber in dem, was ihm als zufällig erscheint, den Zweck seiner Forschungen nicht in gleichem Maße befriedigt finden, als in dem, was sich ihm als eine gesetzliche Entwicklung der Geister oder als eine vernünftige Fügung verhündigt. Dieses hat er begriffen, jenes nicht; aber er darf es doch deswegen nicht verschweigen; denn es ist nicht weniger in vernünftigen Zwecken gegründet, und wenn er diese nicht kennt, so werden vielleicht Andere

sie finden. Darin sind die noch zu lösenden Aufgaben der Geschichte gelegen.

Hiermit haben wir das gesagt, was uns über Inhalt und Form unserer Geschichte vorans zu erkennen nöthig zu sein schien. Man wird aber vielleicht erwarten, daß wir hier auch einiges Literarische über Hilfsmittel und Vorarbeiten für das Studium der Geschichte der Philosophie beibringen würden: da jedoch dieses Werk nicht für solche unternommen ist, welche ohne alle andere Beihilfe für die Kenntniß der philosophischen Literatur sind, so scheint uns dies überflüssig. Seher, welchem datum zu thun ist, die Geschichte der Philosophie kennet zu lernen, wird leicht die Titel der Bücher, welche ihm dazu dienlich sein möchten, aus Handbüchern und Repertoires sich verschaffen können, und eine Kritik der bisherigen Bemühungen um die Geschichte der Philosophie hier zu liefern, scheint um so weniger ratsam, je mehr wir dabei unserer Geschichte selbst vorgreifen müßten, indem die Ansichten über die Geschichte der Philosophie aus früher entwickelten Gründen von den Ausbildungen der Philosophie selbst sich nicht trennen lassen. Nur so viel möge hier im Allgemeinen gesagt sein, daß wir in den neuesten Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie nicht Hülfe finden können für die Beurtheilung, als in den ältern, indem diese nothwendig unserer Betrachtung ferner, jene näher stehen. Die ältern liefern überhaupt mehr Materialien, als zusammenhängende Darstellung; daher sind sie als Quellen vorzuziehen, aber nicht als Geschichten. Ferner sind die Geschichtschreiber der Philosophie aus dem 17. und aus der größern Hälfte des 18. Jahrhunderts

unserer Zeitrechnung mit der Zeit, in welcher man das Wissenschaftliche meistens von der äusserlichen literarischen Seite betrachtete, zu sehr verwachsen, als daß man bei ihnen über den innern Gang der Entwicklung Aufschluß finden dürfte, und selbst für die Beurtheilung der einzelnen Ueberlieferungen aus dem Alterthum fehlt es ihnen an kritischen Hülfsmitteln und an kritischem Sinn, noch mehr aber für die Einsicht in die philosophischen Bestrebungen des Mittelalters an Unparteilichkeit. Erst in den neuern Zeiten ist ein fruchtbareres Bestreben um die Geschichte der Philosophie entstanden, besonders unter uns Deutschen, und kein Unparteilicher wird namentlich die grossen Verdienste, welche sich Zeittauern um die Geschichte der Philosophie in Erforschung der Thatsachen erworben hat, über den beschränkten Standpunkt, von welchem aus er die Systeme kritisierte, verklären. Zu gleicher Zeit und später ist für die Erforschung und Beurtheilung des Einzelnen manches geleistet worden, welches an schädlicher Stelle seine Erwähnung finden wird.

## Zweites Capitel. Uebersicht und Eintheilung.

Wenn wir, die christlich gebildeten Völker Europa's, uns als den Mittelpunkt des geistigen Bestrebens in der ganzen Geschichte denken, so thum wir damit etwas, was

uns theils die Nothwendigkeit gebietet, theils eine sehr augensfällige Betrachtung unserer Lage rechtfertigt. Die Nothwendigkeit hat einen Sedes darauf angewiesen; die geistige Gemeinschaft, in welcher er lebt, für das anzusehen, von welchem aus Alles beurtheilt sein wolle; denn er hat keinen andern Maassstab der Beurtheilung. Dies ist hier nur deswegen zu erwähnen, weil es gut ist, sich zuweilen daran zu erinnern, daß unser Gesichtspunkt doch nicht Alles umfaßt, und wir nicht der einzige Zweck der Forschung sind, sondern auch Mittel für die, welche außer unserer Gemeinschaft leben. Daß wir aber nicht wie der Turke oder Chines in selbstgefälligem Stolze urtheilen, wenn wir in unserem Leben die Fäden der Geschichte sich kreuzen sehen, davon kann uns überzeugen die Betrachtung unserer Macht, über alle Welttheile sich erstreckend, und so die Natur, wie Völker überwältigend, unserer Wissenschaft, welche nichts unerforscht läßt, und endlich unserer gesellschaftlichen Verbindung, welche eng genug verketten ist, um der Willkür, oder zuweilen selbst dem Streben nach dem Bessern als Fessel zu erscheinen. Sollte jedoch noch irgend ein Zweifel obwalten, ob wir unsere Bildung als den Hauptzweck der bisherigen Geschichte betrachten dürfen, so würde ein solcher am besten sich selbst widerlegen; denn daß wir so zweifelnd überlegen können, und nicht, wie die übrigen Völker oder Völkergemeinschaften, in unserm Kreise selbstgenügsam die Betrachtung anhalten, eben dies zeugt am stärksten von der geistigen Freiheit, welche wir errungen haben.

Was also zu unserer Bildung geführt hat, zu entwickeln, ist die Hauptaufgabe der Geschichte. Zwei große und un-

mittelbar in unser Leben eingreifende Hebel können uns nicht unbemerkt bleiben, ich meine das Christenthum und die Bildung in Wissenschaft und Kunst, welche wir von Griechen und Römern überliefert erhalten haben. Diesen beiden zunächst und ihrer eignen guten Kraft haben die neuern europäischen Völker ihr ganzes gebildetes Leben zu danken. Wenn wir aber die neuere Bildung als das Ergebniß der ganzen früheren Geschichte betrachten, so werden wir auch nicht den Einfluß der orientalischen Bildung auf die unsrige leugnen dürfen. Dieser jedoch ist mehr mittelbar als unmittelbar gewesen. Das Christenthum hat unser ganzes Leben, nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Familie und im Staate, ja selbst im Verkehr unter den Staaten durchdrungen. Von den Griechen und Römern haben wir unmittelbar Fertigkeiten und Wissenschaften erhalten, an ihrer Kunst hat sich die unsrige, wenn auch nicht entzündet und erwärmt, doch gesäntigt und geregt. Von den Orientalen dagegen können wir nur wenigstens desgleichen erhalten zu haben rühmen; sie haben uns nur zuweilen und vorübergehend angeregt oder einen untergeordneten Einfluß auf uns ausgeübt; wenn wir ihre Werke jetzt studiren, so ist es nicht, um in ihnen Muster zu finden oder Wissenschaft von ihnen zu lernen, sondern um, in ihr Leben uns versetzend, mehr die menschliche Art und ihre Geschichte zu begreifen. Aber der große mittelbare Einfluß, welchen die Orientalen auf uns ausgeübt haben, ist nicht zu verkennen, wenn wir betrachten, wie die ersten Keime der griechischen Bildung aus dem Orient kamen, und das Christenthum auf orientalischem

Boden und mitten unter orientalischen Vorstellungen sich erzeugte.

Hiermit haben wir im Kurzen die drei Hauptgegenstände, welche die ganze Menschengeschichte umfaßt, angegeben: die Geschichte des Morgenlandes, der Griechen und Römer, der neuern christlichen Völker. Dies ist jedoch keine Eintheilung, sondern ein Register. Will man auf eine verständige Weise die Geschichte nach ihren verschiedenen Gliedern sich anordnen, so muß man die Folge ihrer Erscheinungen und das Eingreifen des einen in die andere kennen.

Wenn wir die neuern Völker, von deren Standpunkte aus wir die Geschichte auffassen, als christliche Völker bezeichnen, so wird dies schon die Meinung mit in sich schließen, daß mit der Erscheinung Christi auf Erden eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit begonnen habe. Dies verblüfft sich in der von dieser Zeit an allmälig sich ändernden Gesinnung der Menschen, welche in Wissenschaft und Kunst eben so sichtbar ist, als im Staats- und Familien-Leben, natürlich aber am meisten den Mittelpunkt ihres Ausdrucks in der Kirche, welche vom Staat unabhängig geworden, finden mußte. Doch es kann das gegen viel gestritten werden, und hier unsere Meinung zu beweisen, würde theils die Grenzen unserer Aufgabe überschreiten, theils, so weit es nämlich die Wissenschaft betrifft, einen späteren Theil unserer Ausgabe vorweg nehmen. Später, an der Grenzscheide zwischen Heidenthum und Christenthum, werde ich zu zeigen suchen, daß die heidnische und die christliche zwei verschiedene Arten der Philosophie sind; hier darf ich nur darauf aufmerksam ma-

chen; daß die große Einfluß des Christenthums auf die manche Bildung weniger begreifelt werden möchte, wenn er nicht so tief in unser ganzes Wesen eingedrungen wäre, daß er aber gar nicht begreifelt werden könnte, wenn er sich schon unser ganzes Wesen bemächtigt hätte. Denn er wird übersehen hauptsächlich aus zwei Gründen, theils weil man noch vieles in unsern Sitten und Einrichtungen entdeckt, welches dem Christenthum widerspricht, theils weil wir viel Christliches an uns tragen, welches uns schon zur zweiten Natur geworden, gar nicht mehr als eine Abtheilung des Christenthums, sondern der allgemeinen menschlichen Natur erscheint; allein das Eine beweist nur, daß sich das Christenthum, so wie alles Menschliche, mit eßendig in uns entwickelt; das Andere aber ist eine Erklärung, welche am besten dadurch gegeben wird, daß wir die ältere Geschichte genau und unparteiisch erforschen... .

Schaut nun, woraus denn nur als Vorpushbung thun es hier angekommen werden, daß mit der Erscheinung Christi unter den Menschen eine neue Periode in der Geschichte der Menschheit beginnt, so zerstale uns die Geschichte überhaupt in zwei Perioden, in die vor und in die nach Christi Geburt, von welchen wir jene die ältere, diese die neuere Geschichte nennen könnten. Klein jeder Mann sieht, daß wir, auf diese Weise abtheilend, gewaltig den Zusammenhang der Begebenheiten zerreißen würden; weshalb man auch gewöhnlich die ältere Geschichte bis in das fünfte Jahrhundert nach Christi Geburt hinausgedehnt hat, nach meiner Meinung halb mit Recht, halb mit Unrecht. Wenn man die Geschichte der Menschheit als einen stetigen Verlauf zu behandeln sucht, wird

man wie mit Gewalt von der rohen Manier der Chronisten abgelenkt, welche nur nach dem Früher und Später des Geschehens das Früher oder Später in der Anordnung der Erzählung bestimmen; denn das Wissenswerthe geschieht zugleich an verschiedenen Orten, und wenn man einen Zusammenhang in den geschichtlichen Thatsachen zur Darstellung bringen will, so kann man nicht vermeiden, Früheres oft nach dem Späteren zu erzählen, weil es erst in späteren Seiten Einfluss und Bedeutung für die Geschichte gewann. Eine eben so rohe Manier würde es sein, wenn man nach dem tatsächlichen Zusammensein, etwa in einem Lande, die Begebenheiten sich anordnen wollte. Etwas mehr Bedeutung jedoch gewinnt diese Erzählungsweise, wenn das Land ein Volk umfasst, und die ethnographische Anordnung der Geschichte hat daher auch immer eine bedeutende Rolle gespielt, und verdient solche zu spielen, denn die Entwicklung eines Volks hat allerdings eine gewisse Einheit, und die Völker bilden die Einheiten, in welchen die Menschheit geschichtlich sich fortbildet. Nach dieser Grundsatz scheint man auch hauptsächlich verfahren zu sein, wenn man mit dem Absterben des westromischen Staats und des wahren römischen Volks die alte Geschichte schloß.

Alein auch die ethnographische Erzählung hat ihre Unbequemlichkeiten, welche man besonders dann fühlt, wenn ein Volk abstirbt, sich aufzulösen und seine Einheit zu verlieren beginnt. In diesem Fall ist nun wirklich das römische Wesen, wenn auch nicht sogleich, doch auch nicht gar zu lange nach der Verbreitung des Christenthums. Auch das Christenthum hat sich allmälig verbreitet; ehe

es bemerkbar wird in der Geschichte, ist von der Geburt Christi an eine geraume Zeit vergangen, so daß man sein erstes Auftreten, bei welchem es überdies noch von mancherlei heidnischen Vorstellungen geträumt war, nicht wohl zum Abschnitt in der Geschichte machen kann; nachdem es aber bemerkbar wird in Gesinnung, Sitten und Wissenschaft der Menschen, löst es auch die Einheit des römischen Volks auf; oder will man dies nicht zugeben, so ist doch die Auflösung dieser Einheit mit der allgemeinen Verbreitung des Christenthums gleichzeitig. Dieses wird besonders in der Geschichte der inneren Bildung der Menschheit sehr offenbar, wenn es auch in der sogenannten Staatengeschichte, welche mehr das Äußere des menschlichen Lebens zu ihrem Gegenstande zu machen pflegt, nicht so auffallend hervortreten sollte. Wer eine Geschichte der Religion schreiben wollte, der würde wohl nicht umhin können, nach Christi Geburt in dem gewaltigen römischen Reiche zwei ganz verschiedene Reihen der Entwicklung, unter den Christen nämlich und unter den Heiden, zu sondern, zwei Reihen, welche zwar in einer gewissen Wechselwirkung sich uns zeigen, aber doch nicht anders, als auch die Geschichten zweier Völker, und welche in der That zwei ganz verschiedenen Geschichten angehören, die eine der alten, die andere der neuern. Dasselbe offenbart sich in der Geschichte der Literatur, denn es giebt in diesen Zeiten unter Griechen und Römern wirklich zwei ganz verschiedene Literaturen, eine Literatur der alten Bildung und eine Literatur der Christen; die erste nimmt, wenigstens in den ersten Jahrhunderten, von der andern fast gar keine Notiz, die zweite wohl von der ersten,

jedoch auch nicht eben sehr durchdringend; es gesieht der jüngern Literatur, von der ältern zu lernen. So gibt es zu einer Zeit und in einem Volle, ohne wenigstens in einem Staate, „zwei Geschichten“, und was beide in der Erzählung nicht von einander trennen wollte, würde wenig des Wesen seines Gegenstandes berücksichtigen.

Man kann sagen: das römische Volk ist am Christenthum gestorben, weil es der Entwicklung der Menschheit, welche dieses einleitete, nicht folgen konnte. Sodann die christliche Religion sich im römischen Volle ausbreitete, gab es ein doppeltes Interesse in ihm, das Interesse der Römer und das Interesse der Christen; damit war die Einheit des Volks aufge löst. Dass hierzu noch andere Ursachen wirkten, soll keineswegs geleugnet werden; das römische Volk war reif zum Tode, sonst würde das Christenthum nicht zu dieser Zeit sich in ihm verbreitet haben; aber sobald ein heilendes Interesse wegfällt, muss ein anderes Interesse an seine Stelle treten, wenn nicht die Entwicklung der Menschheit aufhören soll, und dieses neue Interesse gewährt nur das Christenthum.

Wenn wir nur diesen Grundsächen in unserer Geschichte der Philosophie folgen, so werden wir zwei Theile besetzen zu unterscheiden haben, die Geschichte der ältere und die Geschichte der neuern Philosophie; allein diese beiden in einem chronologisch festzusehenden Abschnitte von einander zu trennen, will uns nicht gelingen; unsere Unterscheidung gleicht weniger einer mechanischen Theilung, als einer chemischen Scheidung verschiedenartiger Elemente der Bildung. Wir zählen daher zu der Geschichte der ältern Philosophie alles das, was unter den Orientalen,

den Griechen und den Römern, welche sich dem Christentum nicht anschlossen, philosophirt worden ist; zu der Geschichte der neuern Philosophie dagegen rechnen wir alle die Philosopheme, welche sich unter den christlichen Griechen und Römern und unter den neuern christlichen Völkern entwickelt haben. Der minder oder mehr mittelbare oder unmittelbare Einfluß des Christenthums auf diese neuere Philosophie ist nicht leicht zu verkennen, und man würde sie daher auch nicht mit Unrecht die christliche Philosophie nennen können. Es ist jedoch zu erwähnen, daß in die Entwicklung dieser Philosophie auch ein durch das Christenthum nur wenig berührtes Element mit eingreift, indem die arabische Philosophie auf die Ausbildung der Philosophie im Mittelalter einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat und daher in die Geschichte der neuern Philosophie gezogen werden muß.

---



## Z w e i t e s B u c h.

Der alten Philosophie Vor geschichtliches  
und Eintheilung.

---

Nun hat man gemuthmaaßt, so wie viele andere Künste und Anfänge der Wissenschaft aus Asien nach Europa gekommen, so sei es auch mit der Philosophie. Niemand hat es bewiesen; aber die Sache ist der Untersuchung werth.

Wir befinden uns hierbei auf dem vorgeschichtlichen Gebiete; wir haben es mit der ältesten orientalischen Bildung und mit den mythischen Zeiten der Griechen zu thun. Wer diese Gegenstände einigermaßen kennt, der wird nicht erwarten, daß es die Absicht sei, etwas Erschöpfendes oder auch nur etwas ganz Entscheidendes darüber mitzutheilen. Das Mythische wird immer mythisch bleiben, und wenn auch bei den Orientalen zum Theil früher geschichtliche Kunde beginnen mag, als bei den Griechen, so steht doch dies Gebiet der geschichtlichen Kenntnisse noch zu vereinzelt da, als daß es nach seinem Werthe für die ganze Geschichte erschöpfend geprüft werden könnte. Ueberdies steht dem Verfasser dieser Geschichte entgegen, daß ihm die Kenntniß der orientalischen Sprachen zu fremd ist, als daß er aus den ersten Quellen unmittelbar schöpfen könnte. Wie die Dinge jetzt stehen, verlangt die orientalische Literatur ein eignes Studium, auf welches sich der, dessen Sime auf allgemeinere Dinge gerichtet ist, wohl kaum gründlich einlassen kann. Eine oberflächliche Kunde aber verdächtigt in diesen Dingen, welche noch so sehr genauer und in das Einzelne eingehender Kritik bedürfen, mehr, als sie nügen kann. Indessen ist die Betrachtung des Orientalischen von der Geschichte der Philosophie jetzt nicht gut abzuweisen; denn selbst wenn wir der orientalischen Philosophie an sich keinen großen Werth beizulegen hätten, würde es auf unsere Beurtheilung der griechischen Philosophie von großem

Einfluß sein, wenn wir ihre einen orientalischen Ursprung anweisen müßten, oder irgend ein Eingreifen der orientalischen Philosophie in sie nachweisen könnten.

Von den Orientalisch-Gelehrten werden wir hier Nachsicht zu erbitten haben; denn natürlich müssen sie über Vieles besser urtheilen können als wir. Ihre Nachsicht zu verdienen soll aber auch unser Bestreben sein, indem unsere Absicht mehr darauf gerichtet ist, ihnen Fragen vorzulegen, als sie zu belehren, außer etwa in den Dingen, welche auf das griechische Alterthum sich beziehen, oder zu deren Urtheilung nur die Kenntniß des menschlichen Wesens nöthig ist. Diese Nothwendigkeit, um Nachsicht zu bitten, in welcher wir uns befinden, soll uns jedoch die Freiheit unsers Urtheils nicht rauben, vielmehr werden wir sie in diesen Dingen um so mehr uns bewahren, als die Behauptungen vieler Orientalisten nur zu sehr aus jenem Leichtsinn hervorgegangen sind; welches neue Entdeckungen und neue Studien den Verbrämungen, aber auch der Veränderlichkeit der Mode Preis giebt. Um uns näher zu erklären, wir glauben, den gelehrt und besonnenen Orientalisten wird es nicht zu wider sein, wenn wir einer gewissen unreinen Begeisterung, welche mit die Neuheit der Sache und der verbunkelnden Nebel über ihr geboren hat, zu widersprechen wagen; oder Zweifel gegen die Richtigkeit dessen, was jene gefunden zu haben glaubt, äußern. Unsere Meinung dabei ist nur diese: wir wollen zeigen, daß die Beweise, welche uns bis jetzt von manchen Orientalisten geboten worden sind, und die wir aufstellen; nicht genügen, und daß durch aufzufordern, gründlichere Beweise zu suchen, oder eine Sache aufzugeben, welche nicht geschicktlich bewiesen wer-

den kann. Unsere Behauptungen dagegen werden mit dem Bewußthein der Unsicherheit ausgesprochen werden, welche in diesem ganzen Gebiete der Forschung herrscht.

Zuerst wollen wir uns das Gebiet unserer Untersuchungen beschranken. Es scheint mir vergeblich, nach der Philosophie solcher Völker zu forschen, deren Literatur uns unbekannt oder doch nur aus späteren und unsicheren Überlieferungen zugänglich ist. Denn wenn man auch vielleicht einige bedeutende Bruchstücke über ihre Kosmogonie oder Theogonie finden sollte, so kann man doch in solchen Bruchstücken, deren wahrscheinlicher Zusammenhang nicht nachzuweisen ist, den philosophischen Charakter nicht erkennen, wie ich schon in der Einleitung auseinandergesetzt habe. Nach diesen Grundsätzen übergehe ich das, was man von der Philosophie der Ägypter, der Phöniker und Chaldaer gemuthmaßt hat; denn die Schriften und Bruchstücke des Manethon, des Sanchuniathon und des Berosos sind theils nicht vom Verdacht gegen ihre Echtheit oder gegen ihr Alterthum frei, theils aus Seiten, in welchen die Eigenthümlichkeit jener Völker schon verwischt war, theils sind die Vorstellungen, welche in ihnen herrschen, offenbar ohne philosophischen Gehalt. Wir können über diese, so wie über einige andere Völker, in Rücksicht auf ihre philosophische oder nicht philosophische Bildung, nur nach der Analogie urtheilen, welche sie mit andern, uns bekannten orientalischen Völkern verbindet.

Von einigen asiatischen Völkern, deren Literatur uns besser bekannt ist, wagen wir es zu versichern, daß sie in den ältern Zeiten keine Philosophie gehabt haben, ohne eben großen Widerspruch beobachtet zu müssen. Zu diesen

geblieben bis Hebräer. Wer sich den Geist des alten Testaments vergegenwärtigt, wird an der Wahrheit meiner Behauptung nicht zweifeln, und daß in keiner der von ihm unsäglichen Schriften, so verschiednet Art sie auch sind, ein philosophischer Zusammenhang sich findet, ist wohl jetzt ziemlich allgemein anerkannt. Einheit der Gesinnung findet sich in ihnen, aber nicht Einheit der Wissenschaft, auch nicht einmal ein Streben dorthin; denn die Verfasser leben in ihrer unmittelbaren Überzeugung, und wollen diese als einen ihrem Volke gemeinsamen Grund des Heils anerkannt wissen. Dabei ist es nicht möglich, daß man auf das allgemeine Wesen der Religion, aus welcher die Wissenschaft stammt, zurückgehe.

Ähnliches möchte von dem persisch-medischen Volke gelten. Doch dürfte ich über dieses Volk oder über diese Völker mehr Widerspruch erfahren, nicht weil bei ihnen Schriften eines philosophischen Charakters gefunden werden, als bei den Hebreern, sondern weil man bei ihnen mehr erwartet würde, als offenbar ist. In den heiligen, meist liturgischen Schriften der Parseen, welche man unter dem Titel Zend-Avesta zusammengefaßt und großenteils für Schriften des Zerduscht oder Jörsofer ausgegeben hat \*), lassen sich, wie wollen es nicht verbünten, Spuren

<sup>\*)</sup> Zend-Avesta. Als ich jüngst auch einen wichtigen Sprachgebrauch, im Folgenden alle die heiligen Schriften der Parseen genannt, welche Anquetil du Perron in der Uebersetzung bekannt gemacht hat, mit Einschluß des Hun-Dehesch, welcher nicht zum Zend-Avesta gehört, aber für eine Uebersetzung alter Zend-Schriften angesehen worden ist. So spreche ich auch von der Zend-Sprache nach gebührlichem Gebrauche, obgleich der Ausdruck nicht recht passend ist.

speculativer Lehren finden. Die mythische Ansicht, welche der religiösen Vorstellungswweise dieser Schriften zum Grunde liegt, ist viel finnreicher, wenn auch nicht so phantasiereich, als die Mythologie der Griechen, ja in einigen Theilen des Zend-Avesta zeigen sich Versuche, den Sinn der ganzen Lehre in allen ihren Verzweigungen, so wie sie unbewußt der Denkweise des Volkes entquollen ist, zur Uebersicht zusammenzustellen, zu deuten oder an das Licht des Bewußtseins zu bringen, kurz auf den Grund nationaler Eigenthümlichkeit ein philosophisches System, wie beschränkt es auch sein möge, zu errichten. Es ist nun aber zweierlei im Zend-Avesta zu unterscheiden, die mythische, bloß religiöse Ansicht, welche an sich sehr beweiskenswerth ist, aber keinen Anspruch an eine Stelle in der Geschichte der Philosophie hat, und die zuletzt erwähnten Versuche, die religiöse Ansicht zu deuten, d. h. in wissenschaftliche Einsicht zu verwandeln, welche letztere in der Geschichte der Philosophie nicht unbeachtet bleiben dürfen. Was nun die erstere betrifft, so möchte ich ihr Alter nicht leugnen, wenn es auch nicht historisch zu bestimmen sein sollte; auch über die ethnographische Verbreitung dieser Lehre möchte mit geschichtlicher Sicherheit nichts zu ermitteln sein; denn wir fassen freilich unter dem Namen der Perse und Meder vieles zusammen, was getrennt werden müste, wenn es wissenschaftliche Bestimmtheit erhalten sollte, und was die Griechen Maget nannten, dürfte auch kaum als richtig aufgefaßte Einheit zu betrachten sein \*). Dem sei nun wie

---

\* ) ganz ähnlich geht es uns, wenn wir von der Lehre der Brahmanen sprechen.

ihm wolle; wenn die Lehre, welche im Zend-Avesta enthalten ist, der klare Dualismus mit dem Monotheismus im Hintergrunde, wirklich Lehre der ganzen medisch-perischen Volkerschaft zur Zeit des Darius und des Xerxes gewesen sein sollte, so würden die Schilderungen des Hesychios und des Herodotus von den religiösen Meinungen und Gebräuchen der Perse ein starker Beweis sein, wie wenig die Griechen ihrer Zeit geneigt waren, auch nur das Überflächlichste von der Lehre der Barbaren sich anzueignen.

Sehen wir nun aber auch das hohe Alterthum der religiösen Künste, welche im Zend-Avesta gelehrt wird, daraus, so folgt daraus noch keineswegs das Alter der philosophischen Wissenschaft, welche sich an sie anschlossen. Denn der Zend-Avesta ist aus verschiedenartigen Druckstücken verschiedner Werke, verschiedner Zeitalter, verschiedner Sprachen, verschiedner Lehrweise zusammengesetzt. Auf die Verschiedenheit der Sprachen muß man besonders merken; wenn man ein dässeres Kennzeichen für das Ältere und Jüngere in den Druckstücken haben will. Dabei ist es uns nun wichtig, daß der letzte Theil des Zend-Avesta, der Bun-Dehesch, nicht in der alten Zend-, sondern in der Pehlevi-Sprache geschrieben ist. Denn eben in diesem Theile wird das gefunden, was speculativer Art im Zend-Avesta ist. Es schließt sich dies an zusammenstellende Auszüge, an Erläuterungen, ja an gewaltsame Auslegungen der alten religiösen Gesetze an, und wenn dies schon das Alter der Schrift oder vielmehr der Sammlung verdächtig macht, so noch mehr, daß sie Märchen enthält, welche mit der alten Sage nicht übereinstimmen, und Erzählungen, welche der Zeit nach der Eroberung Persiens durch

die Kräber angehören<sup>1)</sup>). Wenn man auch die speculativen Theile des Samadhefes älter sein mögen, so ist es doch wohl offenbar, daß sie, so wie alle Theile des Zend-Avesta, welche im Pehlevi geschrieben sind, wenigstens erst nach einer großen Umwaltung des ganzen persischen Wesens verfaßt oder überarbeitet sein können, und eine solche vor der Zerstörung des persischen Reichs durch den makedonischen Alexander anzunehmen, das ist finden wir keinen geschichtlichen Haltpunkt<sup>2)</sup>). Die neue Sprache und Literatur konnte sich wohl erst bei einer Erneuerung des Volkslebens ausbilden, und wenn wir diese in die Zeiten der parthischen Herrschaft setzen, so ist zu bemerken, daß sie nicht ohne bedeutenden Einfluß der griechischen Literatur geschehen konnte, da seit Jahrhunderten das Volk unter griechischen Herrschern und zuletzt unter griechischen Staaten gelebt hatte, es auch bekannt ist, daß unter den Parthern griechische Künste und Wissenschaften gesucht waren. So dürfte die persische Philosophie, wenn es erlaubt ist, von einer solchen zu sprechen, nicht so ganz unabhängig von der griechischen Philosophie entstanden sein, obgleich ihre persische Eigenhümlichkeit nicht verkannt werden soll, wie sie

1) Genügend erklärt sich darüber Höhne: Die heilige Sage und das gesammte Religionsystem der Kelten, Römer und Perse, S. 44 f.

2) Das Pehlevi soll erst unter der parthischen Herrschaft Schriftsprache geworden sein; das Parsi, in welchem andere Stücke des Zend-Avesta geschrieben sind, blühte erst unter den Sassaniden. Massé, über das Alter und die Echtheit der Zendsprache und des Zend-Avesta, übersetzt von v. d. Hagen, S. 41, 42, nimmt an, die Pehlevi-Uebersetzung sei erst unter dem sassaniden Ardashir Babagan, ungefähr 280 n. Chr., gemacht worden.

denn unzweideutig anzusehn wird, wenn man sie aus dem Bewußtsein über die religiöse Grundlage der ganzen Volksbildung ableitet. Bei den alten Persern aber Philosophie zu suchen, haben wir keinen Grund \*).

Schwieriger sind die Untersuchungen über einige andere Völker des Orients, und nicht so leicht zu einem Endurtheil über ihre älteste Bildung zu gelangen, theils weil ihre Geschichte in der größten Dunkelheit liegt, oder doch durch griechische oder römische Nachrichten nur selten bewahrheitet werden kann, theils weil ihre Literatur uns nur eben erst zugänglich zu werden anfängt. Von ihnen will ich mir die vornehmsten, die Chinesen und die Sünder, einer Untersuchung unterwerfen, indem das Urtheil über andere Völker Asiens noch mehr im Dunkeln liegt, auch schwerlich ange nommen werden kann, daß andere Völker jene an Bildung übertroffen haben.

Mit einer allgemeinen Annäherung zu beginnen, wird vielleicht nicht unndthig sein. Wenn wir das orientalische Wesen dem europäischen entgegensehen, so thun wir im Grunde nicht viel besser, als wenn die Griechen alle Nicht-Griechen Verbarren nannten. Eine gewisse Gleichartigkeit dürfen wir wohl, im Gegensatz gegen unsere Art und Weise, den Orientalen zuschreiben; aber auf unserer Art müssen wir sein, wenn wir nach der Analogie mit einem oder mit mehreren orientalischen Völkern andere beurtheilen:

---

\*). Dr. Spöhr ist der angest. Schrift S. 515, sagt: „noch der Darstellung der Gesetze und Gebräuche dieses Volks wird niemand unter denselben eine bedeutende Stufe von Kunst oder Wissenschaft erwarten.“ Daß ich auf den Dabistan und Dersatir keine Rücksicht genommen habe, wird niemand bestreiten.

wollen. In dem Orient findet vielleicht eine größere Volksverschiedenheit statt, als im Abendlande. Wer kann die Verschiedenheit zwischen den Völkern semitischen Stammes und den Völkern, deren Sprache man aus dem Zend oder aus dem Sanskrit ableiten möchte, erkennen? Und die Chinesen mit den ihnen verwandten Völkern sondern sich wieder auf das Bestimmteste von den übrigen asiatischen Völkerfamilien ab. So anerkannt dies ist, so üben doch Worte eine fast magische Gewalt über das Denken aus, und weil einmal die asiatischen Wörter von uns Orientalen genannt werden, sind wir nur zu geneigt, da eine Übereinstimmung unter ihnen zu finden, wo die Verschiedenheit zu Tage liegt, wenn wir nur die Nähe einiges Forschens nicht scheuen. So hält man wohl die Meinung, daß, so wie bei den Orientalen, welche uns durch Griechen und Römer bekannt geworden sind, sich keine eigenthümliche, durch Philosophie gehärtete Wissenschaft finde, so sei überhaupt der orientalische Geist der Philosophie nicht hold. Auf dieselbe Weise aber könnte man auch schließen, weil unter den semitischen Völkern weder die dramatische Dichtung, noch der Roman je sich ausgebildet habe; werde auch bei den Indern und Chinesen von diesen beiden Dichtungsbarten nichts gefunden werden, obgleich sich jetzt unerwarteter Weise ergiebt, daß unter jenen von der ersten, unter diesen von der andern ein großer Reichthum findet.

Also ohne solchen Vorurtheilen nachzugeben, wollen wir zu erforschen suchen, was unter den genannten Völkern von philosophischen Lehren vorhanden sein möge. Dabei sind wir nun von der einen Seite besser daran, als

bei den meisten der vorher behandelten Völker; denn wir haben nicht bloß Sagen und einzelne Bruchstücke über China vor uns, sondern ganze Bücher dienen sich unserer Bezeichnung dar; von der andern Seite aber haben wir es auch schlimmer, denn die Zeitbestimmung unterliegt bei ihnen den größten und bis jetzt, wie es scheint, unübersteiglichen Schwierigkeiten<sup>1)</sup>. Und doch ist gerade dieser Punkt uns einer der wichtigsten, wenn wir die Völker welthistorisch betrachten und zu bestimmen suchen, was das eine dem andern oder der ganzen Menschheit geleistet hat und mag.

Mit dem chinesischen Volke ist es, wenigstens schärfer, noch besser in Aussicht auf die chronologischen Bestimmungen bestellt, als mit den Indern; denn seit langer Zeit zu einer Fertigkeit vereint, hat es doch seinen Geschichtserzählungen einen übereinstimmenden Verlauf zu geben gewusst. Läßt schon unsicher Stand, die Wahrscheinlichkeit ihrer älteren Geschichte zu prüfen; soviel ist gewiß, daß sie an sehr schwachen Füßen hängt<sup>2)</sup>. Der

1) Idealer Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie I. Bd. C. V sagt: „die ostasiatischen Völker, die Hindus und Chinesen, sehe ich mich leider genötigt von meinem Plan ausgeschlossen. Ich habe öfters versucht, mich in ihre Zeitrechnung hineinzuarbeiten; es hat mir aber nie gelingen wollen.“

2) E. Chavrot in seiner *Asia polyglotta* C. 12. datiert die gesamte Geschichte Chinas von 282 vor Chr.; der Engländer David Boguegeat (*Memoir concerning the Chinese in the Transact. of the roy. As. Soc. tom. I.*) hält die ganze ältere Geschichte Chinas bis ins daz. 2. Jahrh. v. Chr. für fabelhaft. Wir scheinen zwar die großen Umrisse ihrer ältern Geschichte glauben zu verdienen, aber ihre Geschichtsschreiber bis auf den heutigen Tag nicht die Kunst zu verstehen, das innere Leben des Volks zu schildern. Ihre

Charakter des Volks beginnigt eine große Ausbildung in den handwerkswirksigen Künsten, scheint sich aber nie dem wissenschaftlichen Forschen in seiner Absonderung von den Bedürfnissen des praktischen Lebens zugeneigt zu haben<sup>1)</sup>. Die ganzen und gebrochenen Lieder des Fu-chi, in denen die Chinesen späterer Zeit eine tiefe Weisheit gesucht haben, möchte ich gar nicht erwähnen, wenn man nicht auch uns der uns jetzt noch zuweilen Philosophie in ihnen verneint hätte; es ist aber gewiß, daß diese Gegenstände des Überglaubens bei den Chinesen, deren Ursprung in die mythische Zeit fällt, jetzt nur noch zu Spielen des Willen können. Was die Schriften betrifft, welche dem Confucius (Kong-fu-thu) zugeschrieben werden und den Chinesen als Kästen der Weisheit gelten, so bemerkt man an ihnen leicht, daß der Chineser etwas ganz Anderes als Weisheit güt, als uns als Philosophie; denn diese abgegriffenen Lebensregeln und Einsprüche, welche sie enthalten, und diese Formen dauerlicher Gebraüche, welche sie vorschreiben, ohne allen Zusammenhang, können

Geschichte besteht in Staatsverhandlungen, die unter allgemeinen Formeln das Charakteristische verborgen.

<sup>1)</sup> Davis a. a. D. S. 11, nachdem er der Chinesen große Geschicklichkeit in Handarbeiten erwähnt hat, sagt: *of sciences, however, they are and appear always to have been entirely destitute.* Dies kann natürlich nur in streng wissenschaftlichem Sinne gelten. Meinungen, welche nach einem wissenschaftlichen Charakter streben, scheinen am meisten in der Schule des Tao-tseu bei den Taoisten vorzukommen; aber diese Schule wird auch für sehr ausschweifend in ihren Meinungen gehalten. Bis jetzt ist wenig Sichereres über sie in Europa bekannt. G. Abel-Rémusat Mélanges asiatiques I p. 88 ff.

uns nur ein Lächeln über den steifen Ernst, der sie als etwas Gewichtiges empfiehlt, abgewinnen. Dasselbe gilt von den Schriften des Mencius (Meng-tseu), welcher die Werke des Confucius volläte. Endad-mehr speculatives Gehalts scheinen die Werke des Lao-tseu zu sein, eines chinesischen Weisen, welcher noch vor dem Confucius, etwa 600 vor Chr., gelebt haben soll. Seine ganze Geschichte jedoch ist in unwahrscheinliche Fabeln, so wie die Geschichte des Confucius in einen wahrscheinlich klingenden Roman gehüllt. Noch dunkler sind die Aussprüche des Lao-tseu, welche man wohl deuten möchte, aber mit Sicherheit nicht deuten kann, da uns jede Vergleichung fehlt. Uebrigens ist auch in diesen der Zusammenhang sehr locker, und kaum ein Anfang wissenschaftlicher Folge der Gedanken, weswegen sie mehr den Ausbrüchen unmittelbaren Gefühls, als der ordnungsmäßigen Entwicklung wissenschaftlicher Gedanken gleichen. Dass sie nicht auf dem Bege fortschreitender Einsicht gewonnen, dafür zeugt auch, dass sich an sie unmittelbar keine wissenschaftliche Entwicklung unter den Chinesen angeschlossen hat. So sind wir geneigt, das Dasein einer philosophischen Lehre bei den alten Chinesen zu bezweifeln \*).

\* ) Wer sich in der Kürze hiervon überzeugen will, den verweise ich auf den 1. Kl. 1. Abth. von Windischmann's Werk: die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, welches die bisher gehörigen Materialien in großer Vollständigkeit umfasst. Ein Zweck ist ein anderer, als der unsers Werks; daher hat W. sehr weitläufig über das gehandelt, was er chinesische Philosophie nennt. Auf die Sicherheit der chinesischen Geschichte baut er viel zu viel; auch sieht er das chinesische Alterthum in einem verklaren: den, wiewohl schwachen Lichte. Seit der ersten Ausgabe ist nun

## Zweites Capitel.

### Von der indischen Philosophie. Vorgeschichtliches.

Nicht so leicht werden wir über das, was man von der Philosophie der India gesprochen hat, uns ins Reine setzen können, vielmehr ist es zu unserm Zweck unumgänglich, hier in eine etwas ausführliche Untersuchung einzugehen, der wir bedauern nur nicht die ganze Vollständigkeit geben zu können, welche sie wohl verdiente; uns müssen hierüber entschuldigen die Schwierigkeit, zu den Quellen zu gelangen, und der beschränkte Zweck unsers Werkes.

Bei den Chinesen war uns die Einfachheit ihrer Geschichte zur leichtern Uebersicht behülflich; die India dagegen, welche, wie es scheint, niemals ein Volk und einen Staat gebildet haben, zeigen auch in ihren Erzählungen, welche den Anschein des Geschichtlichen haben, wenig Zusammenhang und fast gar keine Uebereinstimmung. Nach den

---

eine Recension über dieses Werk erschienen, welche man vergleichen kann, von Neumann im Hermes 82. Bd. 2. Hft. Neumann behauptet, die Geschichte der chinesischen Philosophie beginne erst unter den Song zwischen 954 und 1279 nach Chr. Die kanonischen Bücher (die King) enthielten so wenig ein philosophisches System als die 5 Bücher Mosis, welches letztere wir allerdings unterschreiben müssen. C. C. 845. Wie schwierig übrigens Untersuchungen dieser Art sind, selbst für Kenner der chinesischen Sprache, darüber s. Klaproth's Recension von Pauthier Mémoires sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao etc. im Nöuv. journal asiat. tom. 7. p. 465 ss.

Begriffen der besten Kenner ihrer Literatur haben sie keine Geschichte, und selbst aus Denkmälern und andern Hülfsmitteln verzweifelt man Auskunft über die politische Grundlage ihrer Entwicklung zu erlangen<sup>1)</sup>. Wenn man nun bedenkt, daß uns fremde Nachrichten über den Zustand Indiens erst nach den Eroberungszügen Alexander's des Großen, und auch dann nur in sehr lârglichem Maße zugekommen sind, daß die entzifferten Inschriften in der Sanskrit-Sprache und in andern verwandten Dialekten gar nicht in ein hohes Alterthum hinaufreichen<sup>2)</sup>, daß fast alle chronologischen Angaben der Inder im höchsten Grade unsicher sind, und daß auch ihre Nachrichten über Werke der Kunst und der Literatur, mögen sie alt oder neu sein, den Charakter des Mythischen nicht verlängnen, so erstaunt man über die Sicherheit, mit welcher Biele den indischen Schriften ohne weitere Prüfung das höchste Alterthum zuzuschreiben pflegen.

Geschichtliche Untersuchungen über Zeitverhältnisse können einen doppelten Zweck haben, theils einen völker-

1) Jones in d. Asiatical researches ps. I. p. 450 nach der londoner Ausgabe. H. T. Colebrooke ib. IX. p. 298. Man vergleiche, um den gänglich ungeschichtlichen Geist der Hindus kennen zu lernen, was Wilford von einem Chronikenschreiber erzählt, ib. IX. p. 183, und von der Art, wie die Hindus die Engländer schildern, ib. p. 184. Indische Werke, welche Ansprüche auf einen historischen Charakter machen, wie die Chronik von Kaschmir und die Geschichtswerke von Ceylan, bestätigen das Gesagte.

2) Eine Inschrift, welche Anspruch auf hohes Alter macht, wird von den Kternen mit Recht für unsich gehalten. As. res. IX. p. 446. Die älteste entzifferte Inschrift scheint kurz vor oder kurz nach Chr. Geb. verfaßt zu sein. As. res. I. p. 123 f.; IX. p. 444.

theils einen weltgeschichtlichen. Sehen wir uns nach dem letztern, wie billig, zuerst um, so helfen die gewöhnlichen Berufungen auf die Alterthümlichkeit des indischen Wesens und nicht weiter. Denn wenn auch der Charakter der indischen Sprache, welcher den stärksten Beweis abgibt, entschiedene Zeichen enthalten sollte, daß in ihr der gemeinschaftliche Grund der sogenannten indo-germanischen Sprachen später hervortritt, als in der griechischen und in andern Sprachen derselben Stammes, so geht doch daraus noch keineswegs hervor, daß ihre schriftlichen Denkmale ein höheres Alter hätten, als die älteste Literatur bei andern Völkern, denn auf jeden Fall haben doch alle diese Literaturen später sich ausgebildet, als die Trennung der Sprachen erfolgt ist. Die meisten Werke der Inden, welche uns erhalten worden sind ohne Zweifel jünger als selbst die Blüthe der griechischen Literatur, und den Zeitraum zu bestimmen, welcher zwischen den späteren indischen Werken und den ältesten Schriften dieser Sprache liegen möchte, scheint bei den bisherigen Hilfsmitteln unmöglich zu sein, da nur zwischen den allerältesten Schriften und der neuern Literatur eine bemerkliche Verschiedenheit der Sprache sich findet und alles wohl erwogen überhaupt kein Maß sich angeben läßt, in wie kurzer oder wie langer Zeit eine Veränderung der Sprache vorgehen kann, wenn man die Geschichte eines Volkes nicht aus andern Angaben kennt. Etwas anderes würde es sein, wenn aus den astronomischen Angaben, welche in indischen Schriften sich finden, über das Bestädt der Auffassung etwas mit Sicherheit erschlossen werden könnte; aber wenn wir auch das hohe Alterthum der indischen Astronomie

zugeben, so waren doch diese Ansätze der Wissenschaft gewiß nicht genau genug, um eine Grundlage sicherer Schlüsse abzugeben<sup>4)</sup>. Wenn wir daher auch geneigt sind einen, welthistorischen Einfluß der ältesten indischen Entwicklung anzunehmen, so liegt dieser doch außer dem Bereiche der Geschichte, welche wir zu erforschen vermögen, und geht vielleicht in die Zeiten zurück, in welchen die Scheidung der Völker und der Sprachen eben nur im Beginnen war. In die uns einigermaßen zugängliche Geschichte anderer Völker scheinen die Inder erst eingegriffen zu haben durch die buddhistische Religion, während die ältere brahmanische Religion die Absonderung des indischen Volkes und seiner Kasten zu ihrer Grundlage hatte und daher nicht geeignet sein möchte, einen weiten Einfluß zu gewinnen. Daher läßt sich auch eine Sicherstellung der indischen Zeitrechnung durch Vergleichung mit den Zeitrechnungen anderer Völker nicht vor der Entstehung der buddhistischen Lehre erwarten; wenn man aber den Zeitpunkt dieser feststellen könnte, so würde dies für die weltgeschichtliche Würdigung der indischen Zustände von der größesten Wichtigkeit sein. Nicht gern möchten wir nun die Hoffnung aufgeben, daß hierüber noch einmal etwas Sichereres sich finden ließe; was aber bisher gefunden worden, bietet freilich kein brauchbares Ergebniß, wenn es nicht etwa dies seitl. sollte, daß wir

<sup>4)</sup> Noch neuerdings hat v. Böhlen in seiner Schrift über das alte Indien auf diese Angaben großes Gewicht gelegt. Dies scheint daran zu liegen, daß er sie aus der zweiten Hand hat; denn Colbrooke, der von denselben Angaben ausgeht, nennt selbst seine Vermuthung eine vage. As. res. VII. p. 484.

nicht hoffen dürfen, mit einiger geschichtlicher Sicherheit in ein hohes Alterthum der indischen Dinge vordringen zu können. Denn wenn man einigen vereinzelten und abentenerlichen Angaben den Glauben versagt gegen zusammenhängende Überlieferungen, so hat man nur zu wählen zwischen der Annahme, daß der Buddha Gautama oder Sakyamuni, welcher als Urheber der buddhistischen Secte angesehen werden muß, im 11. oder im 6. Jahrh. v. Chr. gelebt habe \*). Es muß hieraus ethellen, daß

\*) Vergl. P. a Bohlen de Buddhasmi origine et aetate definiendis. Regim. 1827 p. 27 f.; vollständiger ders. über das alte Indien p. 815 ff.; Colebrooke Transact. of the r. Asiatical soc. I p. 521; Klaproth Mém. relatifs à l'Asie II, p. 56; Burnouf et Lassen Essai sur le Pali p. 48 ss. Die früheren Buddha's sind natürlich gar nicht zu rechnen, wie Burnouf gegen Hoggson richtig bemerkte. Journal des savans 1834. p. 22. Die Zeitrechnung, welche den Buddha in das 10. oder 11. Jahrh. v. Chr. setzt, herrscht bei Chinesen, Japanesen, Mongolen, auch Tibetanern, auch ungefähr in der Chronik von Kaschmir, welche aber für die ältern Zeiten gar keine Glaubwürdigkeit hat. Diese Zeitbestimmung hat Vertrauen erweckt wegen der chronologischen Genauigkeit der ostasiatischen Völker, von welchem aber viel abgezogen werden muß, weil diese Völker erst im 5. Jahrh. nach Chr. den Buddhismus und seine Zeitrechnung empfingen. Daher erfüllen auch in diesen Angaben 28 Nachfolger des Buddha 1445 Jahre, eine Schwierigkeit, welche Abel-Rémusat aus dem Wege zu räumen vergeblich versucht hat. C. v. Bessens Mélanges asiatiques I p. 126. In der Annahme, daß der Buddha im 6. Jahrh. v. Chr. gelebt habe, stimmen die Chroniken von Ceylan, die Birmanen und Siamesen überein; auch die Zeitrechnung der Oschainas trifft damit nahe zu. Diese Übereinstimmung würde ein großes Gewicht haben, wenn es nicht wahrscheinlich wäre, daß die zuerst angeführten Völker den Buddhismus und seine Zeitrechnung aus derselben Quelle empfangen hätten. C. Burnouf et Lassen a. a. D. 52.

die welthistorische Bedeutung des indischen Volks, so weit sie geschichtlich nachgewiesen werden kann, noch nicht über die Seiten hinaufreicht, in welchen man mit wenigstens ebenso großer Wahrscheinlichkeit die Anfänge einer eigenthümlich europäischen Bildung annehmen darf.

Sehen wir dagegen auf das Völkergeschichtliche, so möchten wir allerdings höhere Seiten erreichen. Denn der Buddhismus ist mit der größten Wahrscheinlichkeit eine spätere Entwicklung des indischen Geistes. Wir müssen uns hierbei in eine Untersuchung der indischen Literatur einlassen, gestehen aber gern, daß die allgemeinen Ergebnisse, welche wir hier mittheilen werden, sehr von der Genauigkeit sind, welche wir zu erwarten wünschten. Nach kennen wir die wichtigsten Schriften der Indiae nur in Bruchstücken oder Auszügen. Besonders Kenner dieser Literatur räumen gern ein, daß es voreilig sein würde, allgemeine Ergebnisse über dieselbe mit Zuversicht abschließen zu wollen \*).

Man nimmt gewöhnlich drei Perioden der indischen

\*). So urtheilt Burnouf am angef. D. im Ioann. des sav. und beruft sich dabei auf Colebrooke, Wilsga, Opp., II. 18. Schlegel. Vergl. dagegen Stuhr, die chinesische Reichsregierung und die Systeme der indischen Philosophie u. s. w. (Berlin, 1835.) S. 44; 46; 104. Hier wird mir der Vorwurf gemacht, daß es wie an einer Karen und lebendigen Auseinandersetzung der Geschichte der Indiae fehle. Wie habe ich eine solche zu lassen behauptet; wenn hätte ich sie von Stuhr angenommen, wenn eine Auseinandersetzung sich mittheilen ließe. Es solltet' auch Widersprüche in meinen Meinungen mir nachgewiesen werden, als wenn Meinungen, die noch nicht entgegengesetzten Seiten hinschwanken, ohne Widersprüche sein könnten. Wenn ich die Widersprüche verdeckt hätte, würde ich Tadel verdient haben.

Literatur an, die Periode der *Beda's*, der heiligsten Schriften der Brahmanen, die Periode der großen Heldenepen, welche *Itihasa's* genannt werden, und die Periode der verfeinerten Ausbildung der Poesie am Hofe des Radscha *Bikramaditja*. Damit bezeichnet man aber nur die Perioden der ältern indischen Literatur vor Christi Geburt, eine vierte Periode müssen wir nach Christi Geburt sehen, welche wir die Periode der Commentare nennen wollen, indem in ihr wenigstens ein großer Theil der literarischen Thätigkeit sich auf Commentare der *Beda's* und anderer älteren Schriften richtete. Dass aus den beiden letzten Perioden der indischen Literatur die meisten Schriften bis jetzt erhalten sein mögen, ist an sich wahrscheinlich; auch lässt sich die Zeit dieser beiden Perioden allein mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen, während die beiden ersten Perioden ganz in der Grenzscheide zwischen der mythischen und der historischen Zeit liegen, ungefähr wie die Auffassung der Mosaischen Schriften und der Homerischen Gedichte, deren Zeit zu bestimmen uns zu Kahn scheint. Es ist jedoch aus häufigen und unzweideutigen Anführungen in den späteren Schriften gewiss, dass diese Perioden in der angegebenen Reihe sich gefolgt sind.

Alle diese vier Perioden müssen uns nun beschäftigen, wenn wir die indische Literatur in Beziehung auf die indische Philosophie betrachten; nicht als wenn wir der Meinung wären, dass die Hindu's in allen diesen Perioden philosophirt hätten, sondern weil die Ueberlieferung in alle diese Perioden solche Schriften oder Neuübersetzungen setzt, welche philosophischen Charakter an sich tragen.

Mit welchem Recht dies geschehe, darüber müssen wir uns zu verständigen suchen.

Im Allgemeinen ist nun zuerst zu erwähnen, daß in keiner Literatur so viele Werke vorhanden sind, welchen ein hohes Alterthum und uralte Verfasser mit Unrecht beigelegt werden, als in der indischen. Dies ist meistens der Unkunde, ja der Verachtung des Historischen, welche, wie schon gezeigt, bei den Indern herrschen, zuweilen wohl auch dem Betruge zuzuschreiben. Wer auch in den Werken, welche mit Recht auf hohes Alterthum Anspruch machen möchten, findet Verfälschungen und eingeschobene Gedieke nicht selten anzutreffen. Dazu lädet, wie ein Kenner der Sanskrit-Literatur bemerkt<sup>1)</sup>, schon die Form der Werke, welche nur einen lokalen Zusammenhang gewahrt, ein; und die indischen Gelehrten selbst gestehen, daß kein Buch sicher vor Veränderungen und Einschlebeln sei, bis man einen forthaufenden Commentar desselben besitzt<sup>2)</sup>. Wenn nun das Commentieren, wie früher bemerkt, erst in der vierten Periode der indischen Literatur gewöhnlich geworden ist, so möchte es überhaupt mit der Unverfälschtheit indischer Schriften nicht sehr fleher stehen.

Gehen wir in die Untersuchung des Einzelnen ein. Was die heiligsten Schriften der Inden, die *Beda's*, be-

1) Wilh. v. Humboldt, über die unter dem Namen Bhagavat-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata in den Abb. der Berl. Akad. b. W. v. J. 1825, S. 52. „Es wäre bei dieser Beschaffenheit des Gedichts in der That zu bewundern, wenn noch Alles darin so geblieben wäre, als es von dem ursprünglichen Sänger ausgegangen sein mag.“

2) Colebrooke. As. res. VIII. p. 480.

trifft, so wird ihnen das höchste Alter zugeschrieben, und gewiss sind sie älter als die ganze übrige Literatur des Hindu's, da es nicht leicht eine indische Schrift giebt, in welcher sie nicht erwähnt würden. Ob sie deswegen im 14. oder gar 16. Jahrhunderte vor Christi Geburt verfaßt oder gesammelt sind, darüber mögen wir nicht entscheiden \*), weil eins jede wahrscheinliche Datirung dieses Alter noch lange nicht erreicht. Die Weda's sind von verschiedenen Verfassern; sie bestehen theils aus Gebeten, theils aus religiösen Vorleserstücken, theils aus theologischen Lehren, welche alle in einem Zusammenhange untereinander stehen. Gesammelt sollen sie sein vom Dravapajana, welcher unter dem Namen Vyasa, d. h. der Sammler, bekannt ist, einer durchaus unbeständigen Person, welcher eine Unzahl von Werken beigelegt wird. Nun ist aber zu bemerken, daß vollständige Sammlungen der Weda's sehr selten sind, und noch merkwürdiger ist es, daß die Einrichtungen der Hindu's selbst darauf abzwecken, eine geschlossene Sammlung, wo nicht unmöglich zu machen, doch zu erschweren. Die Weda's werden nämlich in vier Theile getheilt, welche wieder verschiedene Unterabtheilungen haben; nun soll schon Vyasa diese vier Theile nicht in ihrer Gesamtheit einem jeden seiner Schüler gelehrt, sondern nur einen Theil dem einen, den andern einem andern, und so sollen auch seine Nachfolger verfahren sein,

---

\*) Die erste Annahme ist von Colebrooke, As. res. VII. p. 284, welcher jedoch stillschweigend seine Vermuthung zurückgenommen hat. As. res. VIII. p. 489. Die zweite Annahme ist von Jones, Vorl. zu Mann's Recordungen p. XV. der deutsch. Uebers., nach einer sehr leichten Ueberlieferung und Berechnung.

so daß niemals alle Veda's in einer Hand waren?); Angaben aber erwähnt die Überlieferung: Wertschätzungen der Veda's und verschiedene Offenbarungen; auch neue Bildungen ihrer einzelnen Theile, so daß selbst zwei sehr verschiedene Texte eines ganzen Theils, des Dschogur-Veda, vorhanden sind, und endlich die Verschiedenheit der Veda's so weit gegangen sein soll, daß 1100 verschiedene Schulen entstanden, von welchen eine jede andere Veda's oder andere Writschriften zu ihrem Gebrauch besitzen will<sup>1)</sup>). Fast noch merkwürdiges ist es, daß es bei den Hindu's als Writschrift gilt, die Veda's dürfen nicht in einen Band zusammengebunden, sondern nur auf einzelnen Blättern aufbewahrt werden<sup>2)</sup>). Sehr sieht, wie hierdurch der allmäßige Vergrößerung der Sammlung der größte Vorschub geleistet wird. Nur führt zwar Colebrooke, der uns die besten Nachrichten über die Veda's gegeben hat, einige andere Mittel an, wodurch die ursprüngliche Gestalt der Sammlung zu bewahren bezweckt werde, als da sind: Abschriften zu abergläubischen Lehrweisen, Inhaltsverzeichnisse, Glossare, Commentare<sup>3)</sup>; aber alle diese Mittel dienen doch nur seit der Zeit zur Sicherung des Textes, seit welcher sie gebraucht werden, und die Commentare wenigstens scheinen nicht sehr alt zu sein<sup>4)</sup>). Folgen wir

1) Spätere Einrichtungen scheinen hierzu abgegangen zu sein. As. res. VIII. p. 381 not. Oder ist die jetzige Einrichtung neu, und mit ihr die Tradition, welche auf ihr beruht?

2) Colebrooke on the Vedas p. 382 f. in d. As. res. VIII.

3) Heeren's Idem II. S. 549. 1ste Ausg. nach Polier.

4) Colebrooke a. a. D. S. 480 f.

5) Einer der ältesten und berühmtesten Commentatoren der Veda's, Sankara Utscharja, soll etwa vor 800—900 Jahren ge-

num der Meinung der indischen Gelehrten, daß kein Veda vor Veränderungen sicher ist, bis es vollständig commentirt worden, und bemerken wir, daß wahrscheinlich alle Commentare der Veda's nur einzelne Theile derselben betreffen, wenigstens kein vollständiger Commentar bisher den Gelehrten bekannt geworden ist: so sehen wir durchaus nicht ab, wie weit die Umgestaltung und Erweiterung dieser ältesten Schriften gegangen sein mag.

Bis jetzt sind uns die Veda's nur sehr mangelhaft aus zufälligen oder absichtlichen Auszügen bekannt, doch hinlänglich, um nicht nur Spuren, sondern die offenbarsten Zeichen späterer Einschübel zu entdecken. Zuerst ist schon der vierte Theil der Veda's, der Atharva-Veda, in dem Verdacht, daß er späteren Ursprungs als die meisten alten Schriften der Hindu's sei, indem in diesen gewöhnlich nur drei Veda's, der Rig-, der Oshagur- und der Sama-Veda, erwähnt werden. Colebrooke hat zwar das Alterthum jenes Veda zu vertheidigen gesucht \*), aber nur, weil er in einer Stelle des Sama-Veda erwähnt wird, während vielmehr hieraus, und weil auch die übrigen Theile der Veda's in dieser Stelle angeführt werden, geschlossen werden muß, daß diese Stelle ein später, erst mit oder nach der Sammlung der Veda's verfaßtes Stück sei; denn vor der Sammlung der Veda's konnte doch ihre Eintheilung nicht vorhanden sein. Solche Stellen aber, in welchen die Veda's sich selbst und alle ihre Theile

lebt haben. Prabod'h chandro'daya or the moon of intellect etc. transl. by J. Taylor. Lond. 1812. p. V.

\*) A. a. D. 880.

voraussehen, sind nicht selten in den Stücken, welche man uns mitgetheilt hat<sup>1)</sup>), und es geht aus solchen Stellen mit Gewissheit die nach der ersten Sammlung geschehene Verfälschung des Werks hervor. Wenn man nun ferner annimmt, daß die Veda's in der ältesten Periode der indischen Literatur verfaßt sind, so muß man auch zugeben, daß in ihnen die größte Einfachheit der Denkweise und des gesamten gesellschaftlichen und literarischen Zustandes sich darstellen werde, solche Stellen aber muß man für Einschätzungen gelten lassen, welche sich von der alterthümlichen Einfalt entfernen und einen ausgebildeteren Zustand der Gesellschaft und der Literatur verrathen. Auch von diesem Gesichtspunkte aus sind wir geneigt, viele Stücke der Veda's als spätere Einschüsse zu betrachten. Dahin gehören die Stellen, in welchen die epischen Gedichte der Hindu's, die Itihasa's, oder das, was man die indischen Theogonien genannt hat, die Purana's, erwähnt werden; ja es zeigt sich, daß selbst Grammatik, Lexikon, Erklärung der schweren oder veralteten Wörter der Veda's, daß Prosodie, Astronomie und Logik den Verfassern der Veda's nicht unbekannt waren<sup>2)</sup>). Außer diesen offensuren Zeichen späterer Absaffung finden sich manche andere Spuren, welche auf eine von der ältesten religiösen Denkart der Hindu's abweichende Lehre

1) 3. B. a. a. D. C. 579; 409; 415; 444; 474. Aa. res. VII, p. 251. Sogar die höchste Autorität der Veda's wird in den Veda's selbst geleugnet. C. 444.

2) Colebrooke l. l. p. 444; 475. In der ersten Stelle gibt Colebrooke eine erzwungene Erklärung der Commentare an, welche doch die Schwierigkeit nicht ganz hebt.

deuten, und deswegen schon von dem verdienstvollen Colebrooke als die Stücke, in welchen sie enthalten sind, verächtigend bezeichnet worden sind<sup>1)</sup>.

Nun ist es nicht zu leugnen, daß sich in den Veda's manche Stellen finden, welche auf philosophische Lehren ziemlich bestimmt hindeuten. Sie finden sich hauptsächlich in den sogenannten Upanischad's, d. h. in den Auszügen aus den Brahmana's, welche den zweiten Theil eines jeden Veda's bilden<sup>2)</sup>. Allein es ist auch klar, daß alle diese Stellen uns so lange als Quellen für die Geschichte der indischen Philosophie zu benutzen verboten ist, bis wir irgend ein Mittel gefunden haben, die Zeit ihrer Auffassung einigermaßen zu bestimmen. Ich glaube eben keinem bedeutenden Widerspruche zu begegnen, wenn ich die Meinung ausspreche, daß alle Theile der Veda's, welche einen entschieden dogmatischen Charakter an sich tragen, erst später, und nicht in der ersten Periode der indischen Literatur,

1) L. l. p. 493 ss. Ich sage hinzu, daß selbst die orthodoxen Hindu's untergeschobne Stellen der Veda's annehmen. Transact. of the R. As. Soc. I. p. 448. Aus einer Hymne, welcher ganz die alterthümliche Sprache und Versdunkel des übrigen Veda's fehlt, schließt Colebrooke, daß die jetzige Sammlung der Veda's erst nach der vollen Ausbildung der indischen Sprache und Poesie gemacht worden sei. Ib. p. 461. Sollten nicht vielmehr solche Stücke noch nach der ersten Sammlung der Veda's eingeschoben worden sein?

2) Beiläufig bemerke ich, daß die Sammlung von Upanischad's, welche aus einer persischen Übersetzung Anquetil du Perron unter dem Titel Dupncl' hat bekannt gemacht hat, erwiesener Maassen viele Verdrehungen und Umdeutungen der Lehre enthalte, und daher ganz unbrauchbar für die historische Forschung ist. Vgl. Schobe über relig. Bildung, Mythol. und Philos. der Hindu's. 1. Bd. S. 99 f.

nach und aus der Sammlung der Veda's entstanden sind. Denn die Dogmatik erzeugt sich erst aus dem ursprünglichen Texte der heiligen Schrift. Aus demselben Grunde hat auch Colebrooke den Brahmana's mit ihren Upanisad's eine spätere Entstehung, als den Gebeten und Hymnen der Veda's zugeschrieben<sup>1)</sup>). Doch muß ich noch bemerken, daß die späteren Einschübel in die Sammlung der Veda's sich nicht auf die lehrenden Theile beschränkt haben, sondern auch Gebete gefunden werden, welche offenbar nach der Sammlung der Veda's verfaßt worden sind<sup>2)</sup>).

Ehe wir nun zu der zweiten Periode der indischen Literatur übergehen, verdient noch die Sammlung indischer Gesetze, welche unter dem Titel: die Verordnungen des Menu oder des Manu, bekannt ist, unsre Beachtung. Man hat von diesem Morte angenommen, daß es seinem Alter nach zwischen den Veda's und den Itihasa's in der Mitte stehe. Auf die sprachlichen Gründe, welche dafür von Jones aufgeführt worden sind<sup>3)</sup>), kann ich nicht ein-

1) L. I. p. 387. Hymnen des Rig-Veda hat neuertlich Ross (London 1830. 4.) herausgegeben, und man kann nun in einem größeren Umfange die Beschaffenheit dieser Art heiliger Poesie übersehen. Es kann kein Zweifel sein, daß sie einer andern Zeit angehören, als die lehrenden Theile der Veda's.

2) S. oben. So auch das Gebet, in welchem die drei Theile der Veda's als aus dem Opfer des eingekörperten Geistes hervorgehend gedacht werden. As. res. VII. p. 251.

3) Vorrede zu Menu's Verordn. S. XII f. Jones sieht nach einer abenteuerlichen Combination das Alter dieser Sammlung um 380 v. Chr. Sein Überglaupe für das Alterthum der indischen Sage läßt sich nicht vertrennen. Fr. Schlegel, über die Sprache und Weisheit der Indier S. 95; scheint Manu's Gesagen ein noch höheres Alter zugeschreiben, indem er sie ein Denkmal nennt, „dem

gehen, doch verfühet ein Kenner der Sanskrit-Sprache, daß Jones' Behauptungen hierüber von Uebertreibung nicht frei seien... Es bleibt mir nichts übrig, als aus dem Inhalte jener Sammlung ihr relatives Alter abzuschätzen. Nun ist zu bemerken, daß dieses Werk, gleich vielen andern der indischen Literatur, nur eine Zusammensetzung aus vielen verschiedenartigen Bestandtheilen, eine Gesammlung, aber nicht ein nach einem Plane oder gar von einem Manne gegebenes Gesetzbuch ist. Dafür lassen es schon die Einleitung und der Beschlüß, noch mehr aber die verschiedenenartigen Gesetze über ein und dasselbe Verbrechen, endlich die ganz lockere Zusammenreihung des Gesammelten erkennen \*). Es kann also wohl sein, daß dieses sonderbare Werk, welches von den seltsamsten Verordnungen und Gründen für die Verordnungen voll ist, aus Bestandtheilen sehr verschiedner Zeitalter besteht. In manchen der Verordnungen möchte man alterthümliche Einfalt finden, andere dagegen zeugen von einem Zeitalter der Kultur, welche nicht der ersten Entwicklung eines Volks gemäß

---

keine gesunde Kritik ein geringeres Alter anweisen wird, als dem ältesten, was die westliche europäische Welt irgend aufzuweisen hat." Also älter als Homer's Gesänge. Der Ausspruch Schlegel's hat das Ansehen eines gewissen Troes auf sein eignes Ansehen, welchen wir nicht gern erwiedern möchten, wiewohl Troe zu Troe ausschreibt. Damit unsere Kritik nicht für gar zu ungesund gehalten werde, berufen wir uns auf das Ansehen anderer Männer, welche anders, als Schlegel, geurtheilt haben. S. Schlosser's universalhistorische Uebersicht d. Gesch. d. alten Welt 1. Thl. 1. Abth. S. 149. Rhöde über religiöse Bildung u. s. w. 1. Thl. S. 124. 125.

\*) Der Kärte wegen berufe ich mich auf Rhöde's angef. Schrift 2. Thl. S. 581. 588. . .

ist, noch andere von einem tiefen Verderben und einer allgemeinen Verwilderung des Volks, unter welchem sie wthig waren. Es mag sein, daß Gift und Dolch, Ber-schnittene, das außerste Misstrauen der H̄auptlinge unter einander, gegen ihre Staatsbedienten und gegen das Volk selbst uralt im Orient sind, aber daß eine so roffirte Spionerie und eine so schonungslose, mit v̄lligem Bewußtsein der Selbstsucht geführte Politik, wie sie Manu's Gesetzesammlung den Fürsten zur Pflicht macht, daß die Erlaubniß, falsches Zeugniß abzulegen, daß auch der Atheismus in Masse, welchen sie kennt, einem Volke in seiner anfangenden Bildung angehören sollten, können wir uns nicht denken<sup>1)</sup>. Auch finden wir in diesem Werke Spuren davon, daß die alten Einrichtungen des indischen Lebens, wie es auf der Kasten-Eintheilung beruht, zur Zeit seiner Sammlung nicht mehr in v̄lliger Achtung standen<sup>2)</sup>, daß sich schon verschiedene Meinungen über Gegenstände der Religion gebildet hatten<sup>3)</sup>, und alles dies muß uns zum Beweise dienen, daß es nicht ein Werk der jugendlichen Literatur der Hindu's sei. Zum Überfluß zeigt sich denn auch, daß den Verfassern der Gesetze nicht nur die Brahmana's und Upanischad's der Veda's, sondern auch die Purana's, die Vedanga's und Sastra's, d. h. die gelehrtten Schriften über Grammatik, Metrik, Mathematik und vergleichen, bekannt sind, daß

1) G. Rhode Bd. 2 S. Abschn. Vergl. außerdem Manu's Verordnungen II, 11; VIII, 22; 108.

2) Manu's Verordn. IV, 84; VIII, 21.

3) Ib. IV, 82; XII, 123.

Sie es einführen, die Beda's nach den Accenten zu lesen, daß sie auch die Nirukta, d. h. die Glossare über die Beda's, erwähnen<sup>1)</sup>). Was würde man wohl meinen, wenn man griechischen Schriften, in welchen solche gelehrt Kenntnisse erwähnt würden, ein hohes Alterthum beilegen wollte? Über gelten bei der Betrachtung orientalischer Dinge nicht dieselben Gesetze der Kritik, welche sich bei der Untersuchung der Werke des Hermes Trismegistos, des Orpheus und der Sibyllen bewährt haben? Man würde Recht haben, andere Gesetze für jene als für diese Dinge zu verlangen, wenn die Gesetze nicht auf der Betrachtung des allgemein menschlichen Wesens beruhten.

Beswegen wir dem vorgeblichen hohen Alter aller Gesetze, welche in Manu's Verordnungen stehen, eine weitläufige Prüfung gewidmet haben, liegt darin, daß man aus ihrem hohen Alterthum das hohe Alterthum der indischen Philosophie hat beweisen wollen<sup>2)</sup>). Denn nicht nur enthält das Gesetzbuch selbst manche philosophische Sätze, sondern es erwähnt auch zwei Arten der indischen

1) Dies möchte man der Meinung über die alterthümliche Sprache des Mana-Gesetzbuchs entgegenstellen, indem doch ein Glossar erst dann entstehen konnte, als die Sprache der Beda's schon sehr veraltet war. Vergl. Manu's Verordn. Vorrede; II, 105; III, 185; IV, 98; 99; 100; XI, 263; XII, 109; 111. Ich bemerkte noch, daß unter den fremden Wörtern, welche Manu's Gesetz, X, 44, anführt, die Chinesen und Perse wohl nicht verkannt werden können, aber auch die Javana's vorkommen, welche doch, nach allgemeiner orientalischer Sprachweise, die Gelehrten bezeichnen sollen.

2) Gr. Schlegel a. a. D. S. 96.

Philosophie, die Rjoja und die Mimansa<sup>1)</sup>), und gestatt daß man hätte schließen sollen, weil philosophische Systeme in ihm erwähnt werden, könnte das Werk nicht so gut alt sein, hat man geschlossen, weil das Werk alt sei; während auch die darin erwähnte Philosophie alt sei. Meiner Schluß beruht auf der Voraussetzung oder Einsicht, daß die Philosophie nicht das Werk einer so eben beginnenden und noch in der ersten Ausbildung begriffenen Nation, sondern das Werk des männlichen, oder wenigstens des reifenden Alters, sowohl der einzelnen Menschen, als ganzer Völker sei<sup>2)</sup>.

### 1) XII, 109; 111.

2) Vergl. Stahr IX. a. D. 31, 46, welcher ziemlich ähnliche Zweifel hinweg ist. Er findet es unbedenklich, daß die Indischen Mathematik, Grammatik und Metrik, als Gesetze kantten. Dies beruht auf seiner klaren Abschauung der indischen Geschichte, zu welcher ich nur hinzugefüge: lege. Aber er führt auch einen Grund gegen meine Gründe an, nämlich daß Grammatik, Metrik und Mathematik auch in dem Ramajana und Maha-Bharata erwähnt würden. Dagegen habe ich zu erinnern, daß der Werke so, als wenn jemand sagen wollte, epagogische Philosophie könnte auch im Hesiodos vorkommen, weil sie im Euripides vorläme; 2) hätte Stahr sich erinnern sollen, daß ich geneigt bin, auch viele Stücke jener Heldenepic für später eingeschoben zu halten, wenn nämlich diese Heldenepic so alt sein sollte, als gewöhnlich angenommen wird, wovon ich denn wohl eben die Stücke nicht ausnehmen werde, welche Mathematik u. s. w. kennen. Meine übrigen Zweifel sind von Stahr ganz übergangen worden. Warum hat er uns nicht gesagt, wie es kommt, daß die Purana's, die Rituale, die Javana's und der Streit verschiedner Religionseinheiten in den Gesetzen Manu's erwähnt werden? Doch dies sind trügerische Meinungen; woüber ich mich aber zunächst zu beklagen habe, das ist, daß Stahr Indien's Größe verdreht, wenn er ansagt, daß ich die Alterthümlichkeit der Gesetze des Manu in Abrede stelle, indem er alles, was in dieser Sammlung enthalten ist, in ein Com-

Wir kommen auf die zweite Periode der indischen Literatur. Ueber das, was von der uns bekannten indischen Literatur zu dieser Periode gehöre, kann gestritten werden. Gewöhnlich pflegt man wohl, außer der Absaffung der beiden Itihasa's, d. h. des Ramayana und des Mahabharata, auch die Absaffung der achtzehn Purana's <sup>1)</sup>, welche dem Itihasa zugeschrieben werden; ihr zuzuwiesen. Allein das hohe Alterthum der Purana's, wenn sie auch in Stücken der Veda's und in den Verordnungen des Manu erwähnt werden, ist durch neuere Untersuchungen als fabelhaft dargestellt worden <sup>2)</sup>, und selbst die Annahme, daß nur einzelne Theile derselben aus jüngerer Zeit wären, scheint sich nicht halten zu lassen. Sie können mit unserm Encyclopädien verglichen werden, indem sie fast alle Wissenschaften der India umfassen <sup>3)</sup>, welches schon ein jämmerlich spätes Zeitalter verrathen möchte. Dafür sprechen auch der Stil und die mährchenhaften Uebertreibungen, von welchen sie voll sind; am entschiedensten aber beweisen es ihre sogenannten prophetischen Abschnitte, welche bei mehrern derselben bis auf die Zeiten der Eroberung Indiens durch die Muhammedaner und des Radsha

ges zusammenfaßt; ich habe nur behauptet, daß nicht alles in ihr von dem hohen Alter ist, welches man der ganzen Sammlung beigelegt hat.

1) So viel werben gewöhnlich gezählt. Jones As. res. p. 341. Genaueres giebt Wollheim, De nonnullis Padma-Purani capitibus. Berol. 1831. 4. p. 1 ss.

2) Bopp die Gändhut nebst drei andern der wichtigsten Episoden des Mahabharata C. IX; XXIII; Wollheim I. k. p. 1; v. Böhlen. das alte Indien II. C. 189 ff.

3) Colebr. as. res. II. p. 202; Stöbe I. C. 131.

Schöpfha, d. h. wahrscheinlich bis in das 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung herabreichen<sup>1)</sup>.

Das höhere Alter der Kālidasa's dagegen kann nicht bezweifelt werden. Es fällt unschwer zwischen der Abschaffung der Veda's und dem Zeitalter der tierischen Ausbildung der indischen Dichtkunst, womit wir ihm freilich eine nur sehr unbestimmte Stelle anweisen. Mit diesen Werken sind wir nun auch besser bekannt; als mit den Purana's und den Veda's, aber um so mehr sehen wir auch an ihnen die Schwierigkeiten ein, welche die Kritik noch zu überwinden hat, ehe sie zu einiger Sicherheit über die indische Literatur führen kann; so sehr ist in ihnen Altes mit Neuem gemischt. Was zuerst den Rāmājana betrifft, so wird uns von ihm erzählt, er sei von Vālmīki, einem alten Weisen, der schon in den Veda's erwähnt wird, verfaßt worden, zu den Seiten des Kālidasa aber nicht mehr in seinem ganzen Zusammenhange vorhanden gewesen, und keiner habe ihn wieder herzustellen gewagt, außer Kālidasa. Diese Überlieferung scheint wenigstens so viel zu beweisen, daß erst in späteren Zeiten die Masse von Erzählungen, welche den Rāmājana bilden, geordnet und in eine Art von Zusammenhang gebracht worden sei; denn der Zusammenhang ist noch immer locker genug. Ich darf mich hier auf die Untersuchungen Rhode's über dieses Gedicht berufen<sup>2)</sup>, welche

1) As. res. VIII. p. 201; 243; 244; IX. p. 133; Transact. of the R. A. S. I. p. 223; Colebr. as. res. VII. p. 280; VIII. p. 487; Rhode I. S. 114.

2) I. S. 126 f. Sie fußen auf der englischen Übersetzung von W. Carey und J. Marshman, von welcher aber nur der 1.

theils aus internen Gründen, theils aus einem alten Inhaltsverzeichnisse darthun, daß viele Episoden und andere längere Stellen der Sammlung des Gedichts eingeschoben worden sind. Dies geht unter andern auch daraus hervor, daß der ganze Ramajana in der heigten Sammlung als schon vorhanden vorausgesetzt wird. Die Episoden sind so bedeutend, daß sie im ersten Buche drei Viertel des Ganzen ausmachen.

Doch erfordert, bei unserer Absicht auf die Geschichte der Philosophie, der Ramajana nicht eben sehr unsere Beachtung, da nur Weniges in ihm auf philosophische Lehren deutet. Weit wichtiger ist uns der Maha-Bharata, das zweite große Heldengedicht der India; besonders wegen der Episode in ihm, welche unter dem Namen des Bhagavad-Gita berühmt ist, und einen entschieden philosophischen Charakter an sich trägt. Die Zusammensetzung des Maha-Bharata ist uns weniger bekannt, als die des Ramajana, auch finden Kenner das ganze Werk nicht zur Bekanntmachung geeignet, indem zu viel des Kleinbedeutenden in dasselbe verflochten sei<sup>4)</sup>. Es wird ebenfalls dem mythischen Bjasa zugeschrieben, und ist eine Zusammensetzung aus den mannigfältigsten Episoden von verschiednem Werthe, so daß es, nach dem Urtheile Bopp's, für sich allein eine Literatur ausmachen über eine mythologische, philosophische, poetische und historische Encyclo-

und der 3. Thl. nach Europa gekommen sind. Vergl. auch Biller in den Heddels. Jahrb. 1814 S. 381.

<sup>4)</sup> Bopp's Lebschuna's Reise Vorrede S. V.

pädie vertreten könnte \*). Hiernach kann nun wohl kein Zweifel sein, daß es nicht sowohl ein Werk, als eine Sammlung von Werken ist, in welche Erzeugnisse sehr verschiedner Zeitalter und mehrerer Verfasser, verschieden an Geist und an Talent, zusammengeflossen sein mögen. Als eine Episode dieses Werks muß nun auch der erwähnte Bhagavad-Gita angesehen werden, welcher ein langes Gespräch Kirschna's und Ardschuna's im Momente des Schlachtanfangs erzählt, belehrenden Inhalts über die Pflicht des letztern, die Feinde zu vernichten. Die Frage nach dem Alter dieses Gesprächs ist eine Frage, ganz unabhängig von der Frage nach dem Alter des Helden-gedichts, in welchem es enthalten ist.

Diese Helden Gedichte, besonders der Ramajana, sind oft mit den Gedichten des Homer verglichen worden, ihrer künstlosen Schönheit, der Einfachheit ihrer Denkart, ihres hohen Alters wegen. Wollten wir annehmen, daß die Hindu's zur Zeit der ersten Abfassung dieser Gedichte ungefähr auf derselben Stufe ihrer Entwicklung gestanden hätten, als die Griechen zur Zeit der Homerischen Dichtungen, so würden wir viele ihrer Episoden als spätere Einschiebel zu betrachten haben. Denn es wird in denselben nicht nur eine viel zusammengekettete Staatsform vorausgesetzt, als in den Homerischen Dichtungen, sondern auch auf künstliche und wohl lautende Verse wird ein sehr großer Wert gelegt, ja die Ausbildung der indischen Wissenschaft in den Anga's und Upanga's ist den

\* ) Bopp's eigene Worte, S. VI.

Verfassern bekannt, d. h. sie haben Kenntniß von der Grammatik, wissenschaftlichen Metrik, Musik, Mathematik u. s. w.<sup>1)</sup>; ich will nicht erwähnen, daß sie nicht nur ein System der Philosophie aufstellen, sondern auch schon früher ausgebildete Systeme der Philosophie kennen. Es entgeht mir nicht, wie mißlich, ja wie unstatthaft die Vergleichung der indischen Heldenepen mit dem Homer ist; aber ich glaube doch, daß alle die oben angeführten Umstände Zeichen einer späteren Zeit sind, als in welche man gewöhnlich die ursprüngliche Auffassung jener Gedichte zu setzen pflegt<sup>2)</sup>.

Die Sprache in den Heldenepen der Hindu's ist nach den Urtheilen der Kenner schon vollkommen ausgebildet; die spätere Zeit hat nur eine noch größere Eleganz der Wortfügung und der Versmaße ihr zugesetzt, und so können wir die Periode, in welcher Kalidasa seine bewunderten Gedichte schrieb, als diejenige betrachten, in welcher man von der natürlichen Kunst zu einer Kunst, welche sich der Kunst bewußt ist, gekommen war. Als einen Übergang aus jener epischen Dichtkunst zu dieser, welche das dramatische Gedicht so gut wie das epische

1) G. z. B. *Malas* und *Damajanti* Cf. 12; *Namajana* zu Anfangs in dem *Bhagavad-Gita* wird ein grammatisches Kunstwort erwähnt. Cf. 87 der engl. Uebers. v. Th. Willkins.

2) Hierbei muß ich erwähnen, daß Wilson aus der häufigen Erwähnung der *Tavana's* im *Maha-Bharata* vermutet, daß dieses Gedicht von Seiten nach den Feldzügen Alexander's des Großen handele. G. Klaproth, *Mém. rel. à l'Asie* II, p. 231 f. Diese Vermuthung ist besonders wichtig, weil sie den Kern des *Maha-Bharata* betrifft, von welchem uns bisher fast nur Episoden bekannt geworden sind.

pflegte, kann man die Ausbildung der lyrischen Dichtart ansehen, deren Haupt Dschajadeva, der Verfasser der Gita-Govinda, vor dem Kalidasa gelebt haben soll. Mit dem Zeitalter des Perikles das Zeitalter des Vikramaditja, des indischen Beschützers der Künste und Wissenschaften, zu vergleichen, verhindert uns unter andern die Vermischung der Dichtarten, welche zu dieser Zeit stattgefunden haben soll, indem Kalidasa der Verfasser nicht nur der Sakuntala, des berühmtesten Schauspiels der Hindu's, sondern auch eines Heldenepos über die Thaten des Rama und eines Lehrgedichts über die Metrik genannt wird<sup>1</sup>). Dies beweist uns, daß zu dieser Zeit die Dichtkunst ihre Formen mit vieler Willkür wählen konnte, und daher mehr von der reflectirenden Betrachtung, als von einer bestimmten Richtung des Volks abhängig war.

Für dieses Zeitalter der indischen Literatur haben wir nun einen unschätzbaren Vortheil vor den früheren Perioden voraus, daß wir nämlich mit einiger Wahrscheinlichkeit die Zeit bestimmen können, in welche es fällt, ein Vortheil, durch welchen es uns erst möglich wird, einen weltgeschichtlichen Zusammenhang zwischen den Hindu's und den übrigen Völkern auf geschichtliche Weise bestimmen zu können. Diese Zeitbestimmung hängt daran, daß Kalidasa in seinem Prolog zur Sakuntala anführt, dies neue Stück solle vor dem Hofe des Vikramaditja vorgestellt werden, und daß vom Tode des Vikramaditja eine Era, welche noch jetzt bei den Hindu's in Gebrauch ist<sup>2</sup>), die

1) Colebrooke, As. res. X. p. 425.

2) Doch wahrscheinlich nur in kirchlicher Beziehung, denn im bürgerlichen Leben rechnet man nach Jahren der Hedschra.

Zahl der Jahre rechnet. Nur ist freilich hierin zweierlei, was einer genauern Bestimmung bedürftig sein möchte. Zuerst kann nicht mit volliger Gewissheit gesagt werden, ob der Radscha Vikramaditja, an dessen Hofe Kalidasa dichtete, derselbe sei, nach dessen Todesjahr die Zeitrechnung der Hindu's bestimmt ist; denn es hat mehrere Radscha Vikramaditja gegeben<sup>1)</sup>. Wenn wir aber bedenken, daß die allgemeine Ueberlieferung die Einerleiheit beider annimmt, und daß wohl auch eine für Indien allgemein merkwürdige Regierung zur Bezeichnung einer Epoche für die indische Zeitrechnung allein passend war, so werden wir sehr geneigt, hierin der allgemeinen Ueberlieferung und der Meinung fast aller, welche über indische Literatur geschrieben haben, beizustimmen<sup>2)</sup>. Zweitens ist freilich auch nicht gewiß, nach welcher Jahreslänge die Hindu's vom Beginn ihrer Ära an gerechnet haben;

1) G. Wilford's Abhandl.: Vicramaditya and Salivahana in As. res. IX. Bentley, ib. VIII. p. 243. 244, sucht zu zeigen, daß der Vikramaditja, zu dessen Zeit Kalidasa lebte, der Sohn des Radscha Bhodsha war, also etwa im 11. oder 12. Jahrh. n. Chr. lebte. Seine Gründe würden auch genügen, wenn sie nicht aus indischen Schriften wären, d. h. aus Schriften, welche Altes und Neues ohne Unterschied unter einander mischen.

2) Dafür könnten auch wohl aus Inschriften indirecte Beweise gezogen werden, wie aus denen, welche As. res. I. p. 123. 134. 234 mitgetheilt werden. Derselbe Mann, welcher in der Inschrift Amara-Deva heißt, wird sonst Amara-Sinha, einer der neun Juwelen des Vikramaditja, genannt; die Inschrift ist vom Jahre 1005 nach Bltr., also aus dem 10. Jahrh. n. Chr. Zu dieser Zeit mußte der Tempel, welchen Amara-Sinha baute, wieder in das Gedächtniß zurückgerufen werden, Amara-Sinha war also offenbar viel älter als Radscha Bhodsha.

aber ihr Jahr kann doch wohl von dem wahren Sonnenjahr nicht sehr abweichend gewesen sein, so daß wenigstens die hieraus entstehende Ungenauigkeit nicht sehr bedeutend sein möchte, indem es bei einer so unsicheren Geschichte, wie die indische ist, auf die genaueste Bestimmung des Jahrs nicht ankommt. Wir können es also mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Kalidasa und die neun Edelsteine der Literatur am Hofe des Vikramaditja, zu welchen Kalidasa gezählt wird, in dem letzten Jahrhunderte v. Chr. G. lebten<sup>1)</sup>). Aber wir können auch nur mit Erstaunen bemerken, wie eine Zeit, welche so hell gewesen sein muß durch ausgezeichnete Geister, fast ganz verdunkelt worden ist in den Sagen der Nachwelt<sup>2)</sup>), nicht durch eine darauf folgende Zeit der Barbarei, sondern allein durch die Schuld des Volks, welches seine Dankbarkeit und seine Liebe gegen die großen Geister, seine geistigen Väter und Lehrer, nicht durch wahre Geschichte, sondern nur durch vergötternde Fabeln über sie auszudrücken verstand.

Indem wir nun bei allen diesen Untersuchungen über die indische Literatur unsern Zweck festhalten, über das, was von den Hindu's selbst über ihre Philosophie unzusammenhängend und voller Widersprüche uns überliefert

1) Die Hera des Vikramaditja wird vom Jahre 56 v. Chr. Geb. gezählt. Die neun Edelsteine heißen Dhanvantari, Kshapanaka, U m a r a - S i n h a , Sanku, Betalabhatta, Ghatalarpa- ra, Kalidasa, Varaha-Mihira und Bararutsch. As. rea. VIII. p. 242. Die uns näher bekannten sind durch den Druck ausgezeichnet.

2) G. Wilford's oben angef. Zusatz.

gerade &, wenigstens zu einiger Wahrscheinlichkeit zu  
vermuten, zu einer wie und einer allgemeinen Bemerkung  
dieses Dokuments nicht enthalten, welche gern allem, was  
die indische Farbe trägt, das höchste Alterthum gewinnen,  
und von indischem Ursprunge allen Völkern Lehre und  
Kenntnissungen des Lebens ableiten möchten. Man be-  
hauptet, alle menschliche Bildung sei älter bei den In-  
dern, als bei den Europäern <sup>1)</sup> , und wer etwas so ganz  
noch überflächlicher Vorstellung Gewagtes ausspricht, dem  
ist dann auch wohl der Schluß zur verzeihen, weil dies  
oder jenes dort früher gewesen sei, so sei es hierher von  
dort gekommen. Solchen vagen Behauptungen schließe  
nun aber Dhūr und Thor ein mächtiger Riegel, das, was  
als der einzige wahrscheinliche Haltpunkt in den Erzäh-  
lungen der Hindu's erscheint, nämlich die Ansicht, welche  
wir von dem Zeitalter des Vibhramitja nach allen glaub-  
haften Zeugnissen fassen müssen. Die dramatische Kunst,  
welche man nicht mit Unrecht für den höchsten Gipfel der  
Dichtkunst zu halten pflegt, überhaupt die Blüthe der Li-  
teratur, wie sie mit Bewußtsein ihrer Absichten sich frei  
und besonnen bewegt, ist drei bis vier Jahrhunderte jün-  
ger bei den Indern, als bei den Griechen <sup>2)</sup> . Daraus

1) A. W. Schlegel, Vorrede zum Bhagavad-Gita, S. XXV, sagt: *Quod si omnia, quae ad cultum humanitatis spe-  
ctant, longe antiquiora apud Indos et Aegyptios, quam apud  
Graecos fuisse constat: quidni illis Pythagoram suum vel Pla-  
tonem concedemus multis saeculis ante, quam hi, quos nomi-  
navi, philosophi, et ipsi sacerdotum Aegyptiorum disciplina im-  
buti, in Graecia florent?*

2) Von der Blüthe der indischen Literatur sprechen wir, wie  
wir von der Blüthe der griechischen Literatur zu den Zeilen des Pe-

mag denn mit Recht geschlossen werden, wenn überhaupt unsere mangelhafte Kenntniß des indischen Wesens einen Schluß erlaubt, daß auch das meiste dessen, was Zeichen einer höheren Bildung in Wissenschaften und Künsten ist, bei den Indern später war, als bei den Griechen.

Doch dürfen wir nun hieraus nicht unüberlegt folgern, daß auch die übrigen, vor dem Zeitalter des Vikramaditja vorhergehenden Perioden der indischen Literatur später sind, als die entsprechenden Perioden bei den Griechen. Innerhin mögen die Gesänge, aus denen der Magajana hervorgegangen ist, älter sein, selbst als die Gesänge des Homer; darüber enthalten wir uns des Urtheils; denn es läßt sich auch nicht einmal annäherungsweise bestimmen, wie lange eine Entwicklungperiode bei einem Volke dauert haben möge. Dies hängt von äußern Umständen und von der inneren Regsamkeit des Volks ab. Ja indem wir unserer Überzeugung getreu bleiben, daß Indien einer der frühesten Herde menschlicher Bildung gewesen sei, sind wir geneigt, die früheren Perioden der Heldenepik und der Veda's als sehr lange dauernd zu betrachten, und finden auch nicht unerhebliche Gründe für diese Meinung. Denn die Inden scheinen, wie die Chinesen, immer in einer gewissen Absonderung von andern Völkern gelebt zu haben; so fordern es ihre uralten Einrichtungen, dem Charakter des Volks entnommen; so finden wir auch bei ihnen keine Kriegs- oder Handelsun-

---

tilles sprechen. Daraus folgt nicht, daß es nicht größere Dichter vor dem Kalidasa, als dieser selbst, gegeben haben könnte, so wenig, als wir Willens sind, die Homerischen Dichtungen den Tragödien des Sophokles nachzusegen.

ternehmungen nach außen, so keine Colonisirungen<sup>1)</sup>, keine Reisen in das Ausland, um sich zu unterrichten, wie alles dies bei den Griechen vorkommt; Alles bleibt bei den Indern in der alten beschränkten Ordnung. Dies aber eben ist der Unterschied zwischen dem, welcher daheim beim Herde sitzt, und dem, welchen Lust und Muth treiben, sich in der Fremde etwas zu versuchen, daß jener vom Alten nur sehr langsam weicht, immer nur, wie viel er auch in sich nachsinnen mag, in seinem beschränkten Gesichtskreise kleinen Vortheil absehend, dieser dagegen, Neues erfahrend, auch Neuem nachstrebt, und nicht nur in den althergebrachten Beschäftigungen größere Fertigkeit gewinnt, sondern auch ganz andere Wege versucht<sup>2)</sup>. So ist es nicht nur bei diesen, sondern auch bei andern Orientalen geschehen, daß sie die Abhülfe der nothwendigsten Bedürfnisse gefunden, darauf wunderbare Fertigkeit in ihr erlangt haben, aber nur wenigen unter ihnen es gelungen ist, in geistiger Entwicklung fortstrebend, an die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse geistige Erregung und geistige Lust in gleichem Maße zu knüpfen wie der Europäer. Ein anderes Hinderniß einer schnellen Entwicklung bei den Hindu's war offenbar ihre Kasteneinrichtung. Nur in der Kaste der Brahmanen konnte Gelehrsamkeit zuerst entstehen, und meistens hat sie sich auch wohl in ihrer Fortbildung auf die Kaste der Brahmanen be-

1) Man hat zwar Vieles von Priestercolonien der Indianer gesprochen, aber aus bloßer Muthmaßung.

2) Diesen Unterschied haben schon die Alten zwischen den Etruskern und Athenern gefunden.

schränkt \*). Indem aber diese Kaste für die religiöse Ueberlieferung und für die Verwaltung der heiligen Ceremonien erzogen wurde, darin ihre Beschäftigung, ihre Macht und ihre Würde stand, konnte nicht leicht eine freie Behandlung der Künste und der Wissenschaften bei ihr auftreten. Die Kasteneinrichtung muß sich überall den ersten Entwicklungen im geistigen Leben günstig zeigen; aber die wahre geistige Freiheit und Mündigkeit der Völker wird sie immer zurückhalten. In der That möchte man bei Betrachtung dieser Gestaltung des indischen Volkslebens auf die Vermuthung gerathen, es habe eine äußere Erregung das Volk und die Gelehrten aus der Erstarrung ihrer Formen aufzutrennen müssen, ehe sie zu einer freien Bildung gelangen könnten.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir noch einiger Ueberlieferungen über das Zeitalter des Vikramaditja erwähnen. Sie enthalten manches Sonderbare. Unter den neun Edelsteinen finden wir, außer dem Dichter Kalidasa, mehrere Gelehrte, den Amara-Sinha und den Vararuchi, zwei Lexikographen, und den Varaha-Mihira, einen Astronomen, und außerdem wird der Bruder des Vikramaditja, Bhartri-Hari, als Verfasser eines grammatischen Werks genannt. Es ist auffallend, zu finden, daß zu den Seiten der höchsten Zierrlichkeit der Dichtkunst, bei einem Volke, welches sich rein aus sich selbst heraus gebildet haben soll, die wissenschaft-

\*) In den Ueberlieferungen der Hindu's finden wir einige Ausnahmen, welche ein historisches Ursehen haben, z. B. den Bhartri-Hari, den Bruder des Vikramaditja.

liche Entwicklung schon als so weit gediehen angenommen wird, daß Grammatik und Lexikon nicht nur vorhanden, sondern in der größten Vollkommenheit, welche sie unter diesem Volke erreichten — denn so lautet die Ueberlieferung<sup>1)</sup> — vorhanden gewesen sein sollen. Die Ueberlieferung geht noch weiter: Bhartti-Hari wird der zweite Nachfolger in Verbesserung der Regeln des Panini, des berühmtesten Grammatikers der Hindu's, genannt, und auch Panini ist nicht der älteste Grammatiker, sondern erodicht selbst Vorgänger in seiner Wissenschaft, deren Regeln er verbesserte<sup>2)</sup>. Demnach würden wir annehmen müssen, daß die Grammatik bei den Hindu's, ohne aus Ueberlieferung von andern Völkern entstanden zu sein, früher ihrer Ursprung gewonnen habe, als ihre Sprache sich bis zur höchsten Dierlichkeit ausbildungt, welches gegen die Ansicht sein würde, daß die Grammatik erst dann sich ausbilde, wenn die schaffende Thätigkeit eines Volks nachgelassen und die Reflexion über das Geschaffene sich gebildet habe. Dasselbe gilt von dem Lexikon. Es hat wohl etwas Unwahrscheinliches, doch wir wollen es nicht durchaus unglaublich finden, daß die Sache mit den Grammatikern und Lexikographen sich so verhalten habe, wie sie oben nach den Ueberlieferungen erzählt worden ist; denn in der Dunkelheit des indischen Alterthums schwelen uns manche Möglichkeiten vor, wodurch es so hätte werden können. Es giebt aber in dies-

1) Ueber das Lexikon des Amara-Sinha s. Colebrooke, As. res. VII. p. 214; über Vararuchi ebendas. p. 218.

2) Colebrooke l. l. p. 202 f.

sehr Erzählungen noch gar manches Fabelhafte, was um Zweifel erregen möchte an der Accurazie der Ueberlieferung überhaupt, wie denn Varini und seine Nachfolger, Kalidasa und andere der Dichter und Gelehrten am Hofe des Vikramaditya, zu den fabelhaften Weisen der Purana's gehörten<sup>1)</sup>). Man kann sich bei diesen mythischen Ueberlieferungen nicht wohl des Gedankens erwehren, daß die ganze Erzählung von den neun Edelsteinen mehr oder weniger eine mythische Zusammensetzung sei, ungefähr wie die Erzählungen der Griechen von den sieben Weisen. Darauf führt auch, daß andere Ueberlieferungen dieselben Mänter an den Hof des Radhscha Bhodhscha versetzen<sup>2)</sup>, und daß es aus den Schriften, welche dem Astronomen Varaha-Mihira beigelegt werden, bewiesen ist, daß der Verfasser nach Christi Geburt lebte<sup>3)</sup>.

So steht es mit den Ueberlieferungen der Hindoo's über die Zeit ihrer ersten wissenschaftlichen Entwicklung; sie bieten wenig Sicherheit dar. Man muß mehr der inneren Wahrscheinlichkeit, als den äußern Zeugnissen trauen. Dies ist auch von den Ueberlieferungen über die Ausbildung ihrer Philosophie zu sagen. Es ist keinem Zweifel

1) Colebrooke I. L; Rydbe II. C. 82.

2) Bentley, As. res. VIII; Transact. of the R. A. S. I. p. 219.

3) Es wird nämlich die Ära des Gaca, welche mit dem J. 78 n. Chr. beginnt, von ihm erwähnt. C. Bentley a. a. D. C. 242. Bentley meint, astronomischen Gründen folgend, Varaha-Mihira möchte zwischen 700 — 800 n. Chr. gelebt haben. Ueberhaupt bezweifeln die Astronomen das hohe Alterthum der indischen Astronomie. Vergl. v. Böhlen, das alte Indien II. C. 273 ff.

unterworfen, daß in der vierten Periode der indischen Literaturgeschichte eine große Anzahl philosophischer Werke vorhanden war<sup>1)</sup>; aber wann diese Schriften entstanden sein mögen, ist schwer zu bestimmen. Als ihre Verfasser werden großen Theils mythische Wesen des höchsten Alterthums genannt; aber das mythische Zeitalter hat bei den Hindu's nie aufgehört. Wenn ferner ein Beweis für das hohe Alterthum der indischen Philosophie daraus abgenommen werden soll, daß aus der Sankhya-Philosophie die buddhistische Religion entstanden sei<sup>2)</sup>), so beruht dies auf einer von historischen Gründen nicht unterstützten Muthmaßung Colebrooke's. Auch kann aus der Reihe von Commentaren über die ältesten Werke einer jeden Secte nicht viel geschlossen werden, da die indische Literatur wenigstens bis in das siebzehnte Jahrhundert mit Commentaren sich bereichert hat<sup>3)</sup>). Die Schriften, aus welchen die Kenntniß der indischen Philosophie geschöpft werden kann, tragen, so weit ich sie kenne<sup>4)</sup>), nicht den

1) Colebrooke, Transact. of the R. A. Soc. I. p. 19 f. und p. 92 f., giebt zu Anfang seiner Abhandlungen über die Sankhya- und Yoga-, über die Mjaja- und Waischika-Philosophie ein ziemlich reichhaltiges Verzeichniß philosophischer Schriften.

2) Frankh's Bjasa, 1. Bd., 1. Hft.

3) Colebrooke, As. res. VII. p. 212 not.

4) Von dem Bhagavad-Gita ist schon oben die Rede gewesen. Prabodh Chandrodaya or the moon of intellect an allegorical drama and Atma Bodh or the knowledge of spirit, translated etc. by J. Taylor. Lond. 1812. Der Verfasser des ersten Werks heißt Krishna Misra. Schon die allegorische Form läßt spätere Zeiten vermuten; Sindu Radsha, welcher 2 Menschenalter vor Radsha Bhodscha lebte (Transact. of the R. A. S. I. p. 228), wird darin erwähnt G. 52; auch Tempel, in welchen

Charakter eines hohen Alterthums an sich; und noch weniger kann aus dem, was uns sonst über die indische Philosophie in Auszügen gegeben wird, auf hohes Alterthum geschlossen werden, indem es zum großen Theil aus gewiß sehr neuen Commentaren entnommen ist, deren Text selbst wenigstens zum Theil den Geist einer erforschten Formelweisheit verräth \*). So, wenn wir nicht aus unserm Nicht-Wissen auf das Nicht-Sein schließen sollen, sehen wir uns außer Stande, nach historischen Ueberlieferungen über das Alter der indischen Philosophie zu urtheilen.

Bei diesem Zustande der geschichtlichen Hülfsmittel bleibt uns nur übrig, wenn wir nicht ganz über einen jetzt viel besprochenen Gegenstand schweigen wollen, einige Routhmaassungen, gewagt genug, über die Geschichte der indischen Philosophie mitzutheilen. Dies möchte immer noch besser sein, als mit dem Schein der Sicherheit Ue-

lein Bildnis Gottes enthalten, S. 78; der Uebersetzer meint zwar, es sei einleuchtend, daß von Tempeln einer indischen Secte die Rede sei, obgleich er eine solche nicht kenne; sollte nicht von christlichen oder muhammedanischen Tempeln die Rede sein? Auch wird Kumarila Svami in dem Werke erwähnt S. 81, welcher einer der späteren Commentatoren der Mimansa ist und etwa vor 1000 Jahren lebte. Transact. of the R. A. S. I. p. 441. Das zweite Werk ist von Sankara Atscharja, dem berühmten Wiederhersteller der Vedanta-Philosophie, dessen Zeitalter sehr verschieden bestimmt wird, der aber gewiß lange Zeit, vielleicht 900 Jahre, n. Chr. lebte. Die Gankhya-Kritika (Gedächtnisverse) des Isvarakrischna, welche Bosson herausgegeben hat, tragen zwar keine Spur einer späteren Zeit an sich, aber eben so wenig machen sie auch darauf Anspruch, von sehr hohem Alterthum zu sein.

\*) S. Bd. 4. S. 858.

überlieferungen zu folgen, welche gar keinen Glauben verdienen<sup>1)</sup>). Um uns jedsch den Kreis unserer Muthmaßungen zu beschränken, wollen wir annehmen, daß die Hindu's ihre Philosophie, ohne äußern Einfluß dabei zu erfahren, rein aus sich gefunden haben, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß die Nachbarschaft der griechischen Reiche und der politische Verkehr, in welchen sie mit diesen gerieten, ihnen wohl hätten Anlassung werden können, griechische Vorstellungen nach ihrer Weise zu benutzen<sup>2)</sup>, so wie sie auch offenbar christliche und muhammedanische Überlieferungen in ihre Mythologie aufgenommen haben.

Die Entwicklung der indischen Philosophie steht in der nächsten Beziehung zu der Religion der Hindu's, so wie denn alles, was bei diesem Volle hervorgetreten ist, eine religiöse Beziehung hat, und auch noch die jüngste indische Philosophie die Spuren ihres Ursprungs an sich trägt, indem sie sich als Deutung oder Auslegung der Veda's ankündigt. Wir müssen daher hier in die Untersuchung

1) Das dies nicht zu viel gesagt ist, werden nur wenige, welche die Überlieferungen kennen, leugnen. Zum Beweise diene, daß auch Colebrooke, nachdem er die Erzählungen über den Kapila, den angeblichen Schöpfer der Sankha-Philosophie, mitgetheilt hat, die Muthmaßung äußert, jener Kapila möchte wohl gar keine historische Person sein. *Transact. of the R. A. S.* I. p. 22. Dasselbe hat auch Wlh. v. Humboldt über den Vyasa, den angeblichen Urheber der Mimansa-Philosophie, in Schlegel's indischer Bibl. geäußert, indem er ihn mit den Musen der Griechen, welche auch allerlei erfunden und eingegeben haben sollen, vergleicht.

2) Im Cunnel's hat finden sich offensichtliche Spuren von Lehren, deren griechischen Ursprung wir nachweisen können; doch läßt sich, bei der Beschaffenheit dieser Übersetzung, daraus nichts schließen.

der indischen Religionsgeschichte eingehen, obwohl nur das Besentlichste derselben zu bezeichnen unserer Absicht entspricht. Die Religion der Hindu's ist nicht immer dieselbe geblieben, sondern sie hat mehrere Entwicklungsperioden gehabt, so wie die Schriften, welche unter ihnen religioses Ansehen genießen, sich nach und nach vermehrt haben. Wir können, in Uebereinstimmung mit dieser Erweiterung ihrer heiligen Schriften, drei Perioden der religiösen Entwicklung bei den Hindu's annehmen, nämlich die Periode der Veda's, die Periode der großen Helden-gedichte und die Periode der Purana's. In den ältesten Theilen der Veda's herrscht die Naturreligion, d. h. die Naturkräfte, welche am meisten dem Menschen mächtig oder auffallend sich erweisen, wie die Gestirne und die Elemente, werden als Götter verehrt; von Verkörperung des Göttlichen in menschliche Gestalt ist dagegen nicht die Rede. Colebrooke bemerkt zwar, daß in einigen Stücken des vierten Veda's die Verehrung des Rama und des Krishna vorkommt, allein er bezeichnet eben diese Stücke als solche, welche späteren Ursprung verrathen, theils weil der ganze vierte Theil der Veda's nicht frei von Verdacht ist, theils weil jene Verehrung mit dem Charakter der übrigen Veda's nicht übereinstimmt \*). Von der uralten Verehrung des Mondes und der Sonne bei den Hindu's scheint mir auch ein Beweis zu sein, daß ihre Helden und Könige theils Mond-, theils Sonnen-Kinder sind.

---

1) As. res. VIII. p. 498 f.; cf. p. 398. Als hauptsächliche Gegenstände der Verehrung werden genannt: das Firmament, das Feuer, die Sonne, der Mond, das Wasser, die Lust, die Schutzgeister, die Atmosphäre und die Erde.

Dabei scheinen die allgemeine Besiedlung und allgemeine Verwandlung der Natur, wie sie der Emanationslehre gemäß sind und die Lehre von der Seelenwanderung begünstigen; zu den Grundansichten der Hindu's zu gehören<sup>1)</sup>; auch finden sich diese Vorstellungen in allen ihren späteren Lehren wieder. Dadurch gewinnt aber auch die Meinung der Ausleger große Wahrscheinlichkeit, daß die vielen in den Veda's angeführten Götter sich auf drei, auf die Lust, das Feuer und die Sonne, zurückführen lassen, daß aber auch diese drei wieder im Grunde nur einen Gott uns darstellen, den der Index zum Rig-Veda die große Seele nennt<sup>2)</sup>. Für diese Meinung spricht auch, daß überhaupt in den Veda's die Gestalten der einzelnen Götter gar nicht bestimmt hervortreten, sondern ihr Zerfließen ineinander durch die verschiedenen Namen und Anrufungsformeln immer hindurchleuchtet, so daß darin wohl das Gefühl der göttlichen Einheit noch zu erkennen ist. In einem Volke, dessen Religion wesentlich von der Einheit seiner Priesterkaste ausgeht, konnte sich das Gefühl der Einheit nicht so leicht verlieren. Aber freilich ist dieser Monotheismus mit der größten Mannigfaltigkeit polytheistischer Formen gepaart. Vielleicht gibt es nichts Belehrenderes in dem indischen Alterthum, als, um mich so auszudrücken, die Durchsichtigkeit ihrer Mythen-

1) Ich spreche nur deswegen zweifelhaft, weil man, ohne das Original gesehen zu haben und ohne die Sprache zu verstehen, nicht über das Alter der Stücke der Veda's urtheilen kann. Sonst würde aus Hymnen, wie die As. res. VIII. p. 402 angeführte, das Gesagte leicht zu beweisen sein.

2) As. res. p. 396.

logie, welche uns erkennen läßt, wie mit dem allgemeinen Gefühl des Götlichen sich das besondere Gefühl des selben in der gesonderten Erscheinung verknüpft, und so in der Vorstellung auch dem einen Gott eine Mehrheit der Götter wird.

In den Shabas' findet sich nun eine ganz andere religiöse Ansicht, welche jedoch aus dem Veda's selbst sich herausgebildet hat. In ihnen werden Helden und bühnende Priester als Götter verehrt. Dies ist der natürliche Gang aller polytheistischen Religionen, daß vergöttlichte Menschen und vermenschlichte Götter an die Stelle vergötterter Naturkräfte treten<sup>1)</sup>. Man mußte schon eine bedeutende geschichtliche Entwicklung und ein allgemeines Interesse haben, als man Helden und Priester, überhaupt Wohlthäter des Menschengeschlechtes oder ausgezeichnete Beispiele zu Gegenständen allgemeiner Verehrung zu machen ansting. In den Heldengedichten wird Indra selbst, der König der unteren Gottheiten oder auch der Götter überhaupt, dazu man nicht hierin Bestimmtheit nicht erwartet; welcher früher das Firmament bedeckte, zu einem Menschen, welcher durch Opfer göttliche Würde erlangt hat<sup>2)</sup>; Rama und Krishna sind als Menschen er-

1) Sieht a. a. D. S. 75. nennt dies Cuemerismus. Dies scheint nun freilich nur zu beweisen, welch eine dunkle Kunde vom Wesen des Cuemerismus ihm zugeworden sei; doch will ich stützende Leser auf das aufmerksam machen, was gleich auf den folgenden Seiten über diese Umwandlung der indischen Religion gesagt ist.

2) Schon in einem Upanischad der Veda's wird von der Krönung des Indra zum König der Götter gesprochen. As. res. VIII. p. 409. Doch ist nicht davon die Rede, daß er früher Mensch ge-

fehlten und dann zur göttlichen Würde gelangt; so ist es auch Buddha, wenn er als König des Menschen zur Ehre wird. Hiermit entscheide nun ein wahrer Polytheist aus, eine Verehrung von Göttern, nicht eine Verherrlichung des Göttlichen in verschiedenen Gestalten. Dann die Personifikation des Göttlichen verlangt nothwendig genauso abgegrenzte Einheiten der Götter: Es ist als etwas Charakteristisches der jüdischen Mythologie zu betrachten, daß nicht eigentlich Heldenthaten des göttlichen Würde verbüthen, sondern die höchsten Opfer, d. h. Altaropfer, oder Bäder und Heilung über jüdischen Leid und Krankheit. Wenn ein solcher Altaropfer bringt über sich in die Wüste begiebt, übermenschliche Wüssungen zu begehen und tiefer Betrachtung sich zu ergeben; dann glittet Brahma und die Götter ins Hinterland; er möge sie vom Atem fliegen, denn sie sind selbst mit auf ähnliche Weise zu ihrer Würde gelangt. Auf diese Weise nun, theils Menschen, theils vermenschlichte Naturerscheinungen bald in höherer, bald in geringerer göttlicher Würde erschienend, hat die Phantasie der Hindu's den jüdischen Himmel mit einer Unzahl von Göttern besetzt.

Bei diesem Verfahren finden wir nun noch eine Ähnlichkeit mit dem, welches der Religion der Beda's zum Grunde liegt. In dem ausgezeichneten Menschen ist auch eine ausgezeichnete Erscheinung und Offenbarung Gottes, göttlicher Ehre werther, als viele andere Erscheinungen, ja fähig göttliche Seeligkeit zu erlangen, wenn sie die

---

wesen. uebrigens ist dieser Upanischad aus mehreren Gründen fast unmöglich zu halten.

Eigentheit ausschließend, Ausbildung: zu überwinden  
wollt. Ob dieser Krieg, der durch Befreiungen und Opfer  
gewonnen werden; das heißt, innerhalb möglichster  
Zeit, ohne Verluste noch, wie mit dem Glücklichkeit, ist dies  
für größere Entwicklung der indischen Religion noch ein  
Gesichtsverlustendist.

Wer nun auf bemerkt, daß die Lehre der Buddha  
nicht anderes enthält, als den zum Wohlsein ge-  
richteten und folgerichtig ausgebildeten Grundzug der hi-  
dischen Heldengeschichte, "der Mensch, durch heiligen Wohl  
der sich befreien wollt den Schranken der Natur; mittelst  
seiner Menschenheit verbergen thut Zeit, und wird  
Wohlthäter, Gelder seines Geschlechts, aber auch höchster  
Gott" (im Buddhi). So kommt man in Versuchung,  
dazu zu schließen, der Buddhismus sei das der Lehre jetzt  
Heldengeschichte oder eßler ihr entstammenden Philosophie  
entsprungen. So hat Andit denn doch angenommen, "der  
Buddhismus habe seine Quelle in der Sankha-Philoso-  
phie, oder in einer ähnlichen quellte, und nicht in

1) Dies ist das wesentliche, der buddhistischen Religion. Der  
Streit, in welchem sie mit andern Religionen über die Entstehung  
der Welt ist, scheint ihr nicht wesentlich zu sein, wenn er nicht  
als jenseits angeborene Gewissheit in Betracht gezogen werde. Be-  
sonders ist augenscheinlich, daß Hesychie aller Dinge, aus Leidenschaft  
willkürlichen Ursprungs, Natur genannt (As. res. VII. p. 34 f.; 399),  
wie auch die Gelehrtheit, von welcher nur der zum Buddha  
Gewordene befreit ist. Daher das Verbot, lebendige Dinge zu  
opfern. In diesen Lehren stimmen die Buddhisten mit den Oscha-  
na's überein; ein bedeutender Unterschied unter ihnen ist, daß jene  
keine Kosten kennen. Über Lehnlichkeit und Unähnlichkeit verschiedener  
Secten s. Colebrooke, As. res IX. p. 279; 288.

gese.). Über man sollte wohl vorgeben nach einer An-  
sicht zu schen, welche jene Annahme wahrscheinlich mache-  
nisse, insofern mit wortigstens Lehre sich jugendlich fröhlig  
entwickelte Religion bekannt ist, welche ihrer Wurzung  
in einem philosophischen Systeme gehabt hätte; während  
uns viele Beispiele zeigen, wie religiöse Glaubenssätze An-  
fänge philosophischer Forschung gewesen sind. So ist es  
natürgemäß, indem der Glaube der selbstbewussten Einsicht  
verbergeht. Ueberdies finden wir die Lehren der buddhi-  
stischen Religion sehr einfach, und zum Theil sehr Vor-  
stellungen begünstigend, so daß man eine philosophische  
Grundlage ihnen nicht zutrauen möchte. Ohne uns nun  
in die schwierige, vielleicht unauflösliche Frage über die  
Entstehung der buddhistischen Religion weiter einzulassen, zu  
wollen, können wir doch nicht umhin, die Meinung zu  
äußern, daß mit der Kenntnis, welche den Brahmanen  
von der buddhistischen Religion geworden ist, auch die  
Entstehung der indischen Philosophie in genauer Verbin-  
dung stehe. Für diese Meinung werden wir weiter unten  
unsere Gründe angeben; zuvor aber möchte es nöthig  
sein, die dritte Periode in der Geschichte der brahmani-  
schen Religion zu betrachten.

Der Buddhismus macht, was nicht den Übergang  
zu dieser Periode, doch einen wesentlichen Bestandtheil  
derselben aus<sup>1)</sup>; denn indem er zum Bewußtsein des

1) Dieser Ansicht ist Colebrooke und nach ihm viele andere.  
As. res. VIII. p. 495.

2) Er braucht deswegen in dieser Periode nicht erst entstanden  
zu sein; vielleicht hat er sich in ihr nur erst mit der Religion der  
Brahmanen vermischt.

Grundsätzlich, auf welchem die Menschenvergeltung ruhte, führen müste, war er geeignet, eine neue Ansicht des Religiösen zu verbreiten. Wenn seine Natur noch konnte, er nicht in die religiöse Dialektik der Brahmanen übergehen, indem diese wesentlich auf Monothismus beruhte. Sobald daher der Grundsatz des vernunftsfähigen Polytheismus zum Bewußtsein gekommen war, wie es im Buddhismus geschehen ist, musste sich auch ein Kampf gegen ihn und gegen das Verfahren, welches mit ihm in Uebereinstimmung war, in der Religion der Brahmanen regen, um das Polytheistische, welches in der zweiten Periode ihrer Geschichte sich mit ihr verbunden hatte, auszuschieden. Auf welche Weise dies bewerkstelligt wurde, das liegt in der noch gegenwärtigen Ausbildung der Brahmanreligion vor Augen. Das ganze Pantheon der durch dichterische Erfindung erzeugten und ausgeschmückten Götter behält sie bei; aber sie vereinigt es mit der Lehre von einem Gott, indem angenommen wird, nur ein Gott sei der wahre und höchste Gott, die übrigen Götter aber, wie das Volk meint, seine Diener, oder, wie die Weisen meinen, trügerische Erzeugnisse seiner Maja, seiner täuschenden Phantasie. Bei dieser Vorstellungsort war es nun natürlich, daß sich verschiedene Meinungen darüber hielten, welcher Gott unter den vielen der höchste, der wahre Gott sei. Einige verehrten als solchen den Rama, andere den Krischna, noch andere den Siva u. s. w., wobei es ihnen nicht fehlen konnte, in dem bunten Gemisch ihrer Gabeln Beweise für ihre Meinung zu finden. So hat sich die Religion der Brahmanen in viele Götzen aufgelöst, unter welchen verschiedene Meinungen über

den höchsten Gegenstand ihrer Betrachtung hielten. Sie veranthe, daß der Ewig dieser religiösen Meinungen in der Purana's ist; wenigstens wissen wir, daß einige der Purana's kein Buddhistus, andere kein Vishnuistus zu gehörten<sup>1)</sup>; und die Mutter der übrigen Purana's läßt uns was Abheilliches vermuten.<sup>2)</sup>

Wenn wir nun in dieser Entwicklung der indischen Religion dem Erwachen des philosophischen Kreises eine Stelle ausmitteln sollen, so möchte sie wohl schierlich in den beiden ersten Perioden zu finden sein. Denn in der ersten Periode herrschte das allgemeine Natürgefühl des Göttlichen, und babel konnte es zu einer Sonderung der Prinzipien der Natur, welche von allen philosophischen Untersuchungen allein hier hätte Platz gewinnen können, nicht kommen, weil man zu sehr in der bewußtlosen Anschauung des Augenblicks versunken war.<sup>3)</sup> Das Göttliche war in dieser Zeit noch das Ueberschwängliche, dem Seher nur mit Andacht nahen sollte, ohne über dasselbe denken und überlegenden Zweifeln Raum geben zu wollen. Wissenschaft des Göttlichen würde ihr Entheiligung des selben gewesen sein. Wenn nun die erste Periode noch im ungestörten Gefühl lebte, so lebte dagegen die zweite Periode, die Periode der großen Heldenepicthe, in den dichtenden Phantasie, welche dem Göttlichen menschliches Leben und dem Menschlichen göttliches Leben zutheilte.

1) Apote. II. S. 56; 57. Damit nimmt Schlechte über ein. As. res. VIII. p. 495; Transact. of the R. A. S. I. p. 575. Derselbe leitet auch die Spaltung der indischen Religion in viele Götter von dem Geschlechte des Buddha ab.

Götter zu. Weier Zeit der Philosophie sei überflord, sie geht, es würde den dichterischen Sinn gelehmt haben, das sondernd und weit auftretender haltend, was die Philosophie mit Reichtheit und unmittelbar verbindet. „Denn vertheile es sich doch nicht, hochdeut, wie sonst. Die Philosophie erst, denn in dem Menschen ihre Stelle fand die Sage, meint ein Spruch in ihr aufgelösumen.“ Über die Interessen welche ihn zum Lebhaftesten beschäftigen, über seine Absichten über das Göttliche, über die Natur und über sein Leben. Konst war und jetzt ist, und immer wird sein der Vater aller wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntniß in der Smeisel. Der zweite, welcher nicht zweifelt, um alles Forschen nach der Wahrheit aufzugeben zu können, sondern nur zu untersuchen, und durch die Untersuchung ein Ende alles Zweifels zu gewinnen. Erst aus den Meinungen verschiedner Denkacten unter einander, erst aus den geistigen Schicksal der Menschen mit sich selbst und mit Andern entsteht die wahre Geisteshfreiheit, welche zur Wissenschaft reif macht, und die eine ganz andere Ruhe mit sich führt, als demstige führt, welcher bei beschränkter Denkact seine eigne Beschränktheit nicht bemerkte, und weil er keine Freiheit nicht sieht, sich für frei hält. Man hat gefragt, ob der Hindu sei von Natur zur Contemplation geeignet, und habe es ihm leicht werden müssen, zur Philosophie zu gelangen. Als wenn diese unthätige Contemplation, welche der Hindu für das Höchste hält, welche von ihren Philoso phen selbst aus dem Zustande der Schildkröte, welche alle ihre Organe unter ihre unempfindliche Decke eingezogen hat, verglichen wird, als wenn eine solche Contemplation

der Weg zur Philosophie wäre; und nicht vielmehr nur das rege Aufmerken mit allen Sinnen, das lebenslange Wachschauen in der Welt zur Unterscheidung und zum Vergriffen der Erscheinungen und ihrer Gründe zur wahren Wissenschaft führen könnte. In der That, indem wir uns zuweilen die Neigung der Hindu's zum einsamen Brüten über sich selbst und über ihre religiösen Pflichten; zusammen mit der Stärke ihrer Vorurtheile, recht lebhaft vorgestellt haben, ist uns wohl die Vermuthung in den Sinn gekommen, nur durch eine dussere Anregung habe ihnen Philosophie entstehen können. Ihre Religion war wenigstens ganz dazu geeignet, auf der einen Seite durch die, wenn auch nur oberflächliche, Befriedigung des religiösen Gefühls das weitere Nachdenken lange in Ruhe zu halten, auf der andern Seite durch die Aufregung der Phantasie dem Geiste Beschäftigung zu geben. Doch wir wollen es zugeben, daß auch in ihnen selbst sich ein geistiger Ernährungsstoff erzeugt habe, so war doch dieser, ihrer ganzen Denkungsart nach, erst dann vorhanden, als sich die religiösen Zwistigkeiten, und mit diesen der religiöse Zweifel, unter ihnen erzeugten. Also in den beiden ersten Perioden der indischen Religionsgeschichte kann aller Wahrscheinlichkeit nach unter den Hindu's nicht philosophirt worden sein \*); wir werden vielmehr mit einiger

\*) Hiermit scheint selbst Gr. Schlegel übereinzustimmen, wenn er a. a. D., S. 93, die Denkweisen der Hindu's, „wiewohl sie, wo nicht gleich, so doch später, auch systematisch dargestellt worden sind,“ nicht philosophische Systeme genannt wissen will; nur hätte er nicht sagen sollen, sie wären „ursprünglich alle mehr, als bloß Philosophie gewesen.“ Es scheint ihm hier die Lust angewandt

Wahrscheinlichkeit die Entwicklung der indischen Philosophie da zu suchen haben, wo der Buddhismus unter ihnen bekannt wurde, und die aus ihm und mit ihm sich bildende Entwicklung religiöser Secten eintrat.

Für diese Meinung, denn für Gewissheit soll sie nicht gegeben werden, sprechen auch mehrere bedeutende Liebesleidungen. Wir wollen von den nächsten anfangen. Viele der berühmtesten neuen Kommentatoren philosophischer Schriften, aber auch der Verfasser eigener philosophischer Werke, werden als Stützen des orthodxen Glaubens und als eifige Kämpfer des Buddhismus, des mit ihm verwandten Dschainismus und anderer Secten betrachtet, so Kumarila Bhatta, Sankara Acharya, Vasubadava und andere<sup>1)</sup>), welche lange nach Christi Geburt lebten. Der Zweck anderer philosophischer Schriften soll gewesen sein, die verschiedenen Secten der Brahmanen untereinander zu versöhnen<sup>2)</sup>), und nachzuweisen, daß ihre Unterscheidungslehren nichts Wesentliches betrafen<sup>3)</sup>).

zu sein, die kindische, gebündne Unschuld zu loben; nur hätte es nicht auf Kosten der männlichen Freiheit thun sollen.

1) Transact. of the R. A. S. I. p. 441; As. res. VII. p. 214 not.

2) As. res. VII. p. 480.

3) Darüber kann man sich eben nicht sehr wundern, indem die Lehre von der Maya gar Manches möglich und sogar leicht macht; aber zur Bewunderung giebt es allerdings Anlaß, daß in einer Inschrift vgn 1368 n. Chr. G. erklärt wird, es sei kein Unterschied zwischen der Religion der Bischuniten und der Dschaina's, da doch diese die Autorität der Veda's verwerfen. As. res. IX. p. 270. Nach Transact. of the R. A. S. I. p. 586 scheint dies aus politischen Rücksichten entstanden zu sein.

wegt durch diese Schule wohl gerichtet ist. Sozialisch vertraten die meisten aber alle Philosophische Giechen den Hinduismus, wie die Anhänger der Samkhja und der Mysica, oder Mimansa, der Vedanta und der Vaishischa-Philosophie ihren Zweck dahin, die Religion aufzulegen<sup>1)</sup>, ein Poet, welcher von dana-Bedeutung und Wichtigkeit ansehen konnte, als verschiedenartige Erklärungen der religiösen Grundsätze unter den Hindus heraugetreten, woselbst zeigt, was diese darunter hielt, den Ausprang der indischen Philosophie der zu suchen, wo die religiösen Zweckigkeiten, welche die Deutsamkeit erkannt hatten, daß man ihre Ausgleichung auf die ersten Grundsätze zurückgehend, suchte, mußte. Deswegen enthalten auch schon die Grundschriften der Mimansa und der Samkhja-Philosophie eine reichliche Polemik gegen die Buddhisten und gegen die Dharma's<sup>2)</sup>. Was eine ähnliche Weise gestaltet sich immer, das Verhältniß der Philosophie zur Religion, wenn diese nur irgend der wissenschaftlichen Betrachtung Mahnung gewährt! Ist eine Philosophie vor der Religion vorhanden, so kann sie die Mutter der Ketzereien werden; nachher aber wird sie wieder das Mittel, die Ketzereien zu bekämpfen; sind aber keine philosophischen Meinungen vor der Religion überliefert worden, so bleibt nur das Letztere übrig.

Nun möchte ich aber auch noch auf einige Nebentlieferungen aufmerksam machen, welche auf eine Verbindung

1) Colebrooke, Transact. of the R. A. S. I. p. 94; 97; 113; 489; 550.

2) Transact. of the R. A. S. I. p. 560; II. 560, besonders aber weitläufig in Einzelheiten p. 549 — 579.

der indischen Philosophie unter den Religionen der Buddhisten, der Dschaina's und der brahmäischen Secten zu führen scheinen. Von dem heutigen Hindu's, muß sich der mitteln, werden die Buddhisten und die Anhänger des Dschina gewöhnlich als eine Secte betrachten, und in der That gibt es auffallende Ähnlichkeiten in ihrer Lehre nicht nur, sondern auch in ihren Überlieferungen über die Entstehung ihrer Religion. Wenn wir nämlich nicht auf die ganz fabelhaften Schilderungen, sondern auf das zurückgehen, was mit einiger Wahrscheinlichkeit des Beständigkeit und Dertlichkeit von ihnen gesagt wird: „Ganz außer aller historischen Berechnung liegen ihre Erzählungen von den heiligen Buddha's und Dschina's, d. h. von den früheren Heiligen, welche zum Heil der Menschheit erschienen und zum höchsten Gott geworden sind. Der letzte Buddha aber heißt Gautama oder Gotama, und denselben Namen führt einer der ausgezeichnetsten Schüler des letzten Dschina. Beiden Gautama's schreiben die Buddhisten und die Dschaina's einen Theil ihrer heiligen Schriften zu“<sup>1)</sup>). Beide Secten stimmen auch in Rücksicht auf die Dertlichkeit und auf die Zeit der Erscheinung ihrer Weisen ziemlich überein, so daß man kaum zweifeln kann, dem Urtheile Colebrooke's beizustimmen, daß beide Secten Zweige aus einem Stamme sein möchten<sup>2)</sup>). Nun ist

1) Transact. of the R. A. S. I p. 553; 558.

2) Ib. p. 520 f. Colebrooke führt noch für die Verwandtschaft beider Secten an, daß sie beide das Vais oder das Praktit zu ihrer heiligen Sprache haben. Doch werden auch heilige Schriften der Buddhisten in der Sanskritsprache von ihm angeführt, und das Vorkommen des Sanskrit als heiliger Schriftsprache in Tibet,

es aber zweckwidrig, daß derselbe Gautama oder Gotama<sup>1)</sup> für den Stifter der Mīmā - Philosophie gehalten wird<sup>2)</sup>, und daß auch Kanaka, der Stifter der Weisheit<sup>3)</sup> - Philosophie, zwischen welcher und der buddhistischen Lehre man auch eine bedeutende Analogie bemerkt hat<sup>4)</sup>, den Beinamen Kassapa führt, mit welchem Namen auch der vorlegte Buddha genannt wird, während der lezte Dschina aus dem Stamme des Kassapa sein soll<sup>5)</sup>. Diese Uebereinstimmungen, obwohl sie nur Namen betreffen, scheinen doch fast zu genau zu sein, als daß man sie dem bloßen Zufall zuschreiben sollte. Nun rechne ich hierzu noch, daß auch die Anhänger der Mahesvara - Philosophie, welche den Siva verehren, ihre Lehre auf Offenbarungen des Siva, die Vishnuiten auf Offenbarungen des Vishnu

China und der Mongolei scheint seinem Zweifel zu unterliegen. Ib. p. 558 not.; Burnouf et Lassen sur le Pali p. 143; Abel-Rémusat mél. as. I. p. 153 ff.

1) Colebrooke hält Gautama für ein patronymicum aus Gotama (a. a. O. S. 522), welches jedoch von den Hindu's nicht angenommen wird. Ib. p. 538.

2) Hamilton, ib. p. 524; 538.

3) Ib. p. 560; 565. Noch ein Paar solcher Zeichen füge ich hinzu, indem ich jedoch bemerke, daß sie mit allen zuvor angeführten für den, welcher die Sprache nicht vollkommen kennt, immer nur eine problematische Bedeutsamkeit haben können. In dem chinesischen Penteglotton heißt der Buddha auch Dschina. Eben so wird er regelmäßig im Pali genannt. Burnouf, Journal des savans 1834. p. 20; Abel-Rémusat mél. As. I. p. 176. Eine chinesische Ueberlieferung scheint, aber freilich mit bedeutender Ueänderung des Namens, anzugeben, daß der Buddha in Kapila geboren; Kapila aber heißt der Stifter der Sankhya-Philosophie. Abel-Rémusat im Journ. asiat. VII. p. 255.

4) Ib. p. 521; 565.

zurückführen<sup>\*)</sup> ), und die orthodoxen und halb orthodoxen Brahmanen ihre Systeme der Philosophie älter Weisen der Veda's, wie dem Dschaimini und dem Sammler der Veda's, dem Rishi, zuschreiben. Alles dieses scheint zu beweisen, daß auf die religiösen Spaltungen auch die Philosophie der Hindu's gebaut ist, nicht als wenn wir mit den angeführten Überlieferungen annehmen wollten, daß die Gründer der religiösen Götter auch die Gründer des philosophischen Systems gewesen wären, sondern uns scheint in jenen Überlieferungen nur der Beweis zu liegen, daß die, welche die verschiedenen Zweige der indischen Philosophie ausübeten, dabei die Lehre einer religiösen Secte vor Augen hatten, so daß ihre Vermüthungen mit den Vermüthungen der Gründer ihrer Götter in einem Gesichtspunkte fallen konnten.

Dies angenommen, würde man einigermaßen zu einem chronologischen Haltpunkt für die Geschichte der indischen Philosophie gelangen, wenn man bestimmte könnte, wann die verschiedenen religiösen Meinungen unter den Hindu's sich zu zeigen begannen. Dies ist nun freilich, wie gezeigt worden, bis jetzt nur in einer sehr unvollkommenen Weise möglich. Es scheint mir aber der Vorsticht genauso zu sein, so lange keine bessere Zeugnisse gefunden werden, einstweilig der Zeitrechnung zu folgen, welche das Zeitalter des Buddha am meisten herabsetzt, weil wir dadurch die Gefahr vermeiden, in ein gar zu weites Feld der Vermüthungen uns zu verlieren. Man würde alsdann den Anfang der religiösen Spaltungen in

<sup>\*)</sup> Ib. p. 570; 575.

Indien; ungefähr um dieselbe Zeit zu sehen haben; als Scholast und Pythagoras in Griechenland philosophierten. Diese Kavalynne empfiehlt sich mir so mehr, als gewissermaßen ist, daß die weitgeschichtliche Bedeutung des Buddhismus noch viel später fällt; denn nach Ceylon drang er wahrscheinlich erst in 4. Jahrh. n. Chr.; nach dem Westen Indiens gar erst im 5. Jahrh. nach Chr. Ein Mensch muß sich fragen, weshalb es gelungen ist, daß er so lange Zeit auf Hindien beschränkt blieb; und, wie er so lange ist, höchst zwecklos sich erhalten konnte. Wie aber auch die Antwort ausfallen mag, so ist entschieden anzunehmen, daß er seine volle Wirksamkeit in einem Lande nicht gewinnen konnte, in welchem das Rostergesetz und blutige Opfer seines stolzen Grundgesetzen entgegenstanden. Daher müßten wir annehmen, daß er auch nur langsam, nämlich greifend und vorsichtig, im Süden, in Indien, gewirkt habe; bis er, zu einem heftigeren Angriffe, die Menschenstung wurde; welches ihm zuletzt im 5. Jahrh. nach Chr. gänzlich aus Indien vertrieb. Hieraus würde sich auch er füßen lassen, wie man anfangs geneigt sein könnte, in dem weiten Kreise des indischen Pantheons, auch dem Buddha, obgleich er die Lehren der Bedas vertrat, eine Stelle zu gewähren, indem er als eine Verkörperung des Wischnu verehrt wurde\*). Und darüber darf man sich nicht wundern, wenn man annimmt, daß in den Zeiten, in

\*) Sita-Govinda, übersetzt v. Major, S. 26; 27. Der Mensch im Ramajana, welcher den Buddha als Urheber des Atheismus bezeichnet, von Schlegel für eingeschoben erklärt, ist dabei die jetzt nicht in Betrachtung zu ziehen.

welchen dies geschieh; die Grundlage besser delglißten Göttern noch nicht zum bedeutenden Schauspiel gekommen waren; so wie es jetzt nach wohl hörbar allein zu seilen ist, daß noch in späteren Zeiten die Bedeutung des Buddha mit dem Brahmanismus verbunden sein könnte<sup>\*)</sup>; Als man aber durch die fortgesetzten Streitungen unter beiden Religionssparteien auf die Grundlage zurückgegriffen worden war, könnte es nicht ausbleiben, daß die wissenschaftlich gebildeten Brahmaten aus philosophischen Gründen die Buddhisten, gegen welche kein Waischen heilige Scheisten ihnen half, zu bestreiten suchten. Wie können also mit mutmaßlich, daß erst nach der angegebenen Zeit die philosophische Entwicklung der Hindu's begonnen habe den Gedanken; wie später wer nachher, könnten wir hieraus nicht entnehmen.

Sollte es uns nun gelungen sein, doch mit einiger Wahrscheinlichkeit, welche uns feststehen mag, bis etwas Besseres geboten wird, den Zeitraum zu bestimmen, nach welchem die Hindu's zu philosophiren angefangen haben möchten, so kann der Wunsch nicht ausbleiben, noch einen andern Zeitpunkt zu finden, vor welchen sie wahrscheinlich philosophirt haben möchten. Hierzu könnten uns nur die ältesten Angaben der Griechen über Indien einen Haltpunkt gewähren, wenn wir dieselben bestimmt genug fänden, um aus ihnen auf eine wirkliche Entwicklung der Philosophie bei den Hindu's schließen zu dürfen.

<sup>\*)</sup> Darauf zeugt z. B. eine Inschrift, in welcher das zarte Herz des Buddha gepriesen wird, von einem Brahman-Diener verfaßt. As. rev. IX. p. 408 f.

für. Mein so ist es. Einzusehend, wenn wir den Sinn der Berichterstatter mehr berücksichtigen, als die Worte, welche sie gebrauchten. Denn von Philosophen zwar und den streitsüchtigen Sophisten unter den Hindu's sprechen sie genug; aber diese Worte bedeuten nichts, wenn sie von solchen Griechen gebraucht werden, welche auch die Orte von der Gallien und die Priester der Juden Philosophen nennen <sup>1)</sup>; und das, was die Griechen von den Meingrenzen der Brahmanen erfüllten, entspricht mehr religiösen, als philosophischen Lehren. Nur so viel könnte man wohl für unsern Zweck aus diesen Nachrichten schöpfen, daß zu der Zeit, als die Griechen mit den Hindu's bekannt wurden, unter diesen eine Spaltung der Secten stattfand, welche nach der Dürftigkeit der Nachrichten schwerlich genauer zu bestimmen sein möchte <sup>2)</sup>.

1) Nearchos und Megasthenes; welche unter den ältern griechischen Berichterstattungen Indien sahen, scheinen nicht genug philosophisch gebildet gewesen zu sein, um über philosophische Dinge berichten zu können. Für den Megasthenes ist in dieser Rücksicht die Stelle b. Clem. Alex. Strom. I. p. 306. Sylb. charakteristisch. Er sagt: Ιγαρτα μέντος τὰ παρὶ φύσεις εἰρημένα παρὰ τοὺς ἀρχαῖους λέγεται καὶ παρὰ τοὺς Ἕποι τῆς Ἑλλάδος φιλοσόφοις, τὰ μὲν παρὸν Ἰνδοῖς ὅπου τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Σοφείᾳ ταῦτα μελεταμένων Ἰνδοῖς. Uebrigens sehr man, wie Strabon die Berichte der Griechen über Indien in Verdacht hat, zu Anfang des 15. Buchs.

2) Es ist nämlich nicht leicht zu sagen, was für Leute die Pramen, die Germanen oder Sarmaten, oder auch Samander gewesen sein mögen, da es nicht einmal gewiß ist, ob die Sarmaten oder Samander Inder oder Perse waren, indem die Griechen den Begriff Indiens viel unbestimmter fassten als wir. G. Aa. ros. IX. p. 299; P. a Bohlen l. l. p. 88 f.; Bayer Hist. regni Graecorum Bactr. p. 21. Der Buddha wird erst von

Wenn wir jedoch die lange Zeit bedenken, welche wahrscheinlich zwischen dem Auftreten der hindooischen Religion und der ersten Bekanntschaft, welche die Griechen mit den Indern machten, liegt, so scheint es uns kaum zweifelhaft, daß schon zu dieser Zeit eine Art von Philosophie bei den Hindu's geherrscht habe. Ob dies jedoch die Philosophie gewesen sein möge, welche bis in die spätesten Seiten der Sanskritliteratur Ausbildung und Verehrung gefunden hat, darüber darf man bestcheidene Spezies hegen. Man wird doch wohl nicht anders als annehmen können, daß die Philosophie der Hindu's, so wie alles, was menschlicher Bildung angehört, nur allmälig reifen konnte. Dünkt ist es aber auch möglich, daß die unvollkommenen Versuche in der Wissenschaft durch spätere, vollkommene Ausbildungen in den Schatten gestellt werden, und der Vergessenheit anheimfallen, wenn nicht geschichtliche Ueberlieferung ihrer gedenkt. Da nun diese bei den Indern fehlt, so kann man nicht anders, als mutmaßen, daß uns nur die vollkommene Entwicklung der indischen Philosophie in den Werken, welche wir noch besitzen, erhalten worden sei, während von der frühesten indischen Philosophie nur sehr unvollkommne Spuren gefunden werden möchten.

Wir werden später auf das zurückkommen, was sich über diese vermutzen läßt. Zuvor aber müssen wir noch unsere Meinung über die Zeit, wann die vollkommene Entwicklung der indischen Philosophie eingesetzt sein

Eusebius Alex. Strom. I. S. 805, erwähnt, man weiß nicht, aus welcher Quelle.

möchte, äußern. Es gilt als ein allgemeines Gesetz der menschlichen Bildung, daß sich ein reges Streben des wissenschaftlichen Geistes, ohne auch mit philosophischen Regungen vergesellschaftet zu sein, nicht zeigen kann. Dies läßt sich geschichtlich nachweisen, so wie es in der Idee der Wissenschaft selbst gegründet ist. Aber die Philosophie ist nicht allein eine nothwendige Bedingung der wissenschaftlichen Ausbildung, sondern sie wird auch wieder von der wissenschaftlichen Ausbildung, ja von der ganzen geistigen Ausbildung des Menschen bedingt. Man kann es bei einzelnen Menschen und bei ganzen Völkern genugsam bemerken, wie die Philosophie nicht zu den Zweigen der geistigen Thätigkeit gehört, welche in ihrer Kindheit oder in ihrem Junglingsalter mit Glück gelingt werden. Sie verlangt die Reife des Alters, und wenn die Dichtkunst am meisten in dem Alter feuriger und lebendiger Phantasie, in der Jugend des Menschen, gebeicht, ja von ihr nicht mit Unrecht gerühmt wird, daß sie den Geist jüngendlich erhalte, so ist dagegen die Philosophie das Werk allseitiger Ueberlegung und die langsam reisende Frucht einer gründlichen Einsicht in den Lauf der Dinge und einer durch vielfältiges Umherschauen gewonnenen Erfahrung. Wenn wir uns nun die Kinder als ein Volk zu denken haben, welches Anlagen genug hatte zu Künsten und Wissenschaften, und welches diese Anlagen großen Theils ohne dussere Anweisung und Ueberlieferung entwickelte, so ist es von vorn herein anzunehmen, daß sie früher in den Künsten zu einiger Sicherheit gelangt sein werden, als in den Wissenschaften. Demnach mögen wir auch voraussehen, daß in der Philosophie unter den Hin-

dur's zwar fröh mancherlei Versuche entstanden sein darf  
ten, daß sie aber zu der feststehenden Philosophie, welche  
ihre ganze wissenschaftliche Denkart in mancherlei Richtun-  
gen und verschiedenen Gegenen genügend aussprach, erst  
dann kommen könnten; als sich auch ihre Poesie mit vol-  
lem Bewußtsein der Kunst ihnen entwickelt hatte. Zwei  
Arten der philosophischen Entwicklung sind wesentlich von-  
einander zu unterscheiden, so wie zwei Arten der Künst-  
erischen Entwicklung, und beide Arten beider stehen in Ver-  
wandtschaft miteinander. Die eine Kunst, ein Kind der  
gleichlichen Natur, dichtet, weil sie nicht anders weiß;  
sie hat keine Wahl, ihr Ei ist, wie man gesagt hat,  
Naturlaut, unwillkürlicher Ausdruck ihres Gefühls und  
des Gefühls ihres Werks. Ganz anderer Art ist ihre  
Schwester, welche wählt, welche überlegt, welche Absicht  
ten hat und Zwecke verfolgt, die der Kunst sich bewußte  
Kunst. Sie lebt nicht so im Einklang mit dem Gefühl  
der ganzen Nation, daß sie nur zu sprechen brauchte, um  
den richtigen Anklang zu finden; sondern ihr Künstler  
weiß, daß so, wie er es meint, nicht Alle es meinen; er  
muß darauf staunen, wie er die Anderen gewinne; er  
muß Meinungen gegen Meinungen vergleichen können,  
um seiner Ansicht des Lebens und der Welt Erfall zu  
verschaffen. Daher sagt diese Kunst schon Entwicklung  
des Verstandes voraus; was, da dieser im Großen nur in  
der Wissenschaft entwickelt wird, eine wissenschaftliche Ent-  
wicklung, welche immer einigermaßen mit Philosophie  
versezt ist. Aber diese Art der Philosophie, welche der  
ausgebildeten Poesie vorausgehen muß, ist noch eine schwam-  
mende, welche sich aus der Naturpoesie herausgebildet

hat, indem die individuellen Richtungen des Einzelnen aus der Gesamtmasse des Volks sich hervorheben, und man auch zum objectiven Bewußtsein kommen könnten. Diese Philosophie ist natürlicher Weise nur eine umherschleudernde und nach verschiedenen Richtungen sich aussprechende Ansicht; sie ist der Poesie noch nahe verwandt, in dem sie mehr dem eigenthümlichen Stütze des Philosophen, seinem Wahrheitsgefühle, folgt, als aus einem allgemeinen Überblicke über das ganze Wesen der Wissenschaft, welches sich nach allgemein gültigen Gründen entwickeln will, sich erzeugt. Dies offenbart sich auch in der Form ihrer Darstellung, welche das poetische Bild sieht, mehr erzählt, als beweist, und nicht selten auch die poetische Erzählung wählt. Sie wird noch getrieben, wie die Metapoësie, von einem unbewußten Triebe, von einem Prinzip, das sich selbst nicht kennt. Eben deswegen aber kann sie keinen Besitz und haben in einem Volke, welches mit Macht nach Bewußtsein über sich selbst strebt. Ein solches wird eine Philosophie suchen, welche nicht aus der eigenthümlichen Neigung des Einzelnen, sondern aus dem allgemeinen Charakter des Volks hervorgeht, und seine Richtungen in der Familie, in der Religion, in der Wissenschaft und im Staatsleben aussprechen und zum Bewußtsein des Gedankens bringen soll. Dasß sie nun aber auch das künstlerische Leben des Volks mit zum Bewußtsein bringen soll, das beweist, daß sie nicht früher sein kann, als die sich ihrer selbst bewusste Kunst; ja doch der ganzen Art des menschlichen Lebens wird man unternehmen müssen, daß sie erst später sich entwickeln könne, als diese; denn die Erkenntniß selber selbst ist die späteste

Frucht des menschlichen Geistes; sie folgt der Entwicklung aller der Triebe, welche das Leben des Menschen bewegen. Erst nachdem der Mensch zur Festigkeit seines Charakters gekommen, kann er sich auch desselben bewußt werden. Und ähnlich ist es auch mit den Völkern. Die Philosophie, welche ein Ausdruck der ganzen charakteristischen Denkweise eines Volks ist, kann sich erst dann entzagen, wenn das Volk in allen Acten der Entwicklung sich versucht und zur Sicherheit über sich selbst sich ausgelebt hat.

Wir konnten uns dieser allgemeinen Betrachtungen hier nicht ganz enthalten, weil man da, wo historische Angaben mangeln, nach allgemeinen Grundsätzen der Kritik suchen muss; vielleicht aber haben wir uns darüber zu entschuldigen, daß unsere Betrachtungen weitläufiger gerathen sind, als nötig, um unsere Meinung anzudeuten, während sie doch hier nicht ausführlich genug gegeben werden könnten, um anders Meinende zu belehren.

Die Anwendung unserer Grundsätze wird nun wohl nicht schwer sein. Man wird nach der vorhandnen Überlieferung, wie ich glaube, kaum zweifeln können, daß die sich ihrer selbst bewußte Dichtung, die, welche allerlei Reizmittel gebraucht, um für sich zu gewinnen, welche darauf ausgeht, durch kunstreiche Verflechtung der Verse und der Erfindung zu gefallen, bei den Jädern ungeschärkt um das Zeitalter des Vikramaditja, als Kalidasa sich in allerlei Acten der Dichtkunst versuchte, ihrer höchste Blüthe gehabt hat. Davon giebt auch einen Beweis ab, daß erst zu dieser Zeit die dramatische Kunst bei den Hindus ausgebildet wurde, welche nicht mit Unrecht für das Künft-

lichste Werk der Kunst gehalten wird. Denn ihre glückliche Bearbeitung setzt das Bewußtsein von den Gegenständen, welche in der menschlichen Denkart zu herrschen pflegen, voraus; und daher wird sie sich erst dann in einem Volle erzugen, wenn Reife der Erfahrung und Nachdenken über ihre Ergebnisse bei ihm sich eingefunden haben. Daraus aber würde demn auch von selbst folgen, daß auch die vollkommenere Entwicklung der Philosophie bei den Hindu's erst nach oder mit dem Zeitalter des Viskramaditja, d. h. etwa in dem letzten Jahrhunderte vor Chr. Geb., begonnen habe; und daß wir zu dieser vollkommenen Entwicklung die noch jetzt unter den Hindu's bekannten Systeme der Mimansa-, der Sankhya-, der Maja-Philosophie, und wie sie sonst heißen mögen, rechnen müssen; geht schon daraus hervor, daß sie noch jetzt fortbestehen, und durch den langen Zeitraum vieler Jahrhunderte sich erhalten haben. Sie können nicht das Werk einer jugendlichen Nation sein.

Wir dürfen einige Umstände, welche für unsere Annahme sprechen, nicht übergehen. Dem Zeitalter der umfichtigen und mit Bewußtsein verfahrenden Philosophie pflegt das Zeitalter der schwankenden Meinungen vorzuziehen, und den schwankenden Meinungen gesellen sich sophistische Bestrebungen, oder wenigstens eine leichtsinnige Denkart über Religion, Sittlichkeit und Wissenschaft zu. Dies ist die natürliche Folge davon, daß man die streitenden Richtungen der früheren Philosophie, welche auf individuellen Neigungen erbaut war, zu bemerken anfängt. Den natürlichen Sitz solcher leichtsinnigen Denkart bei den Hindu's möchte man wohl in ihren weltlichen Gedichten,

in den Mata's, zu welchen die Schriften des Kalidasa gezählt werden, suchen, und in der That hat man in den Werken des Kalidasa Spuren religiöser Gleichgültigkeit entdecken wollen<sup>1)</sup>). Das Zeitalter in der Entwicklung eines Volks, in welchem mit vorherrschendem Eifer den schönen Künsten gehuldigt wird, pflegt überhaupt auch das Zeitalter des Leichtsinns zu sein. Daß dies auch bei den Hindu's stotzgefunden habe, möchte man auch daran zu schließen geneigt sein, daß Amara-Sinha, der am Hofe des Vikramaditya in hohen Ehren gestanden haben soll, der Lehre des Buddha zugethan war, ja es sprechen sogar Inschriften aus einer etwas späteren Zeit<sup>2)</sup> dafür. In der einen wird der Radisha, zu dessen Preise sie verfaßt ist, ein Sajots, d. h. ein Buddha, genannt und von ihm gepriesen, daß er jeden in seiner Secte nach ihren Vorschriften leben lasse. In einer andern aber wird die gegenwärtige Zeit die Zeit der Gottlosigkeit genannt, und der Fürst wird gelobt, weil er den, welcher in den Versammlungen der Gelehrten vergiftet worden war von der Liebe zum Beweise, spottend verlache, und durch tiefe und schöne Reden, den Lehren der Veda's gemäß, beschäme. Diese Anführung mag zugleich beweisen, daß in der Zeit, aus welcher jene Inschrift ist, schon die Philosophie, welche im Geleite der sich ihrer selbst bewußtsten Kunst zu gehen pflegt, sich bei den Hindu's gebildet hatte.

Wenn ich diese Vermuthungen über die indische Phi-

1) G. d. angef. G. v. P. v. Bohlen, G. 58.

2) Etwa vom J. 70 n. Chr.: G. G. As. res.. I. p. 123 f.; p. 189.

losophie, welche uns jetzt zugänglich zu werden anfängt; gewagt habe, so ist es weniger beweisbar geschehen, um irgend ein Resultat über diese Sache, welche uns nur noch so ganz im Rohr bekannt ist, abzuschließen, als um die Ordnung meiner Geschichtsverzählung zu rechtfertigen. Diese beruht nun auf folgenden Annahmen: Wenn sich die indische Philosophie in der Form, in welcher sie uns in Schriften und Auszügen bekannt geworden ist, gebildet habe, kann historisch nicht ausgesetzt werden, daher kann auch die Geschichte nicht von ihrem Bildungsgange, sondern nur von ihrem Bestehen Nutzen nehmen; und das bei zu erforschen suchen, wo sie etwa einen Einfluss auf die uns bekannte Entwicklung philosophischer Lehren gewonnen habe. In der Geschichte der ältesten griechischen Philosophie ist nun durchaus keine Spur eines solchen Einflusses zu finden \*), auch ist es nicht unwahrscheinlich,

\*) Darüber später mehr. Hier nur dies: Colebrooke, in den Trans. of the R. A. S. I. p. 677, hat versprochen, künftig zu zeigen, daß die Indier Lehrer der früheren griechischen Philosophen gewesen seien, besonders des Pythagoras, und in der That, das Argument, dessen Schema er schon mitgetheilt hat, ist nicht über angelegt. Es soll nämlich gezeigt werden, daß die indische Philosophie habe größere Verwandtschaft mit der älteren, als mit der späteren griechischen Philosophie, und da es nicht wahrscheinlich sei, daß die Griechen in der Zeit zwischen den früheren und späteren Philosophenschulen ihre Philosophie von Indien mitgetheilt hätten, so soll daraus gefolgert werden, daß vielmehr die Indier den Griechen Philosophie mitgetheilt hätten. Es kommt bei diesem Schlusse nur darauf an, zu zeigen, daß die Verwandtschaft in der angegebenen Art wirklich stattfinde, und zwar in einem Grade, welcher nicht aus der Verwandtschaft aller Völker untereinander abgeleitet werden kann. - Darüber hat Colebrooke schon einiges fallen lassen, aber wenig Genniges. Er mag wohl ein besserer Kenner der indischen,

dass die indische Philosophie, in der uns bekannten Gestalt nicht vor der höchsten Blüthe der griechischen Philosophie sich ausgebildet habe. Dagegen scheint sie doch nicht rein abgesondert; und ohne auf die übrigen Erscheinungen unserer Geschichte Einfluß auszuüben unter diesen gestanden zu haben; und uns, welche wir die Geschichte des Menschen gern als Einheit begreifen möchten, muss es zuvor aus gewiß sein, dass auch diese bedeutende Erscheinung geistiger Bildung für die Entwicklung des menschlichen Geistes überhaupt nicht unsonst gewesen sein werde. Suchen wir daher nach Spuren des Einflusses, welchen die indische Philosophie auf die neuere Bildung ausgeübt haben möchte, so werden wir auf jene Zeiten gefahrt, in welchen die griechische Bildung mit der orientalischen Denkweise sich mischte, und aus der so gewonnenen Ansicht von Leben und Welt eine Philosophie sich erzeugte, welche griechischen und orientalischen Charakter miteinander vertrugte. Nun ist es merkwürdig, dass dies um dieselbe Zeit geschah, so weit wir es verfolgen können, um die Zeit des Anfangs unserer Zeitrechnung, wo wir vermuten dürfen, dass auch die zweite Entwicklung der indi-

ais der griechischen Philosophie sein. Denn dass er die Philosophie der Pythagoreer aus dem Oektos, und die Lehre des Heraclit aus seines Verdächtiger Angebe (S: 574) schöpfen will, zeigt, dass er nicht eben auf dem sichersten Wege ist. Gerner findet er die Ähnlichkeit zwischen pythagorischer und indischer Philosophie, dass beide wirkliche und materielle Ursachen unterscheiden, zu groß, als dass sie zufällig sein sollte. Zufällig eben nicht; aber der Grund liegt nur in der Gleichartigkeit des menschlichen Verstandes. Es gibt wohl kaum zwei Sprachen, welche zwischen Stoff und Ursache nicht zu unterscheiden wüssten.

schen Philosophie zur Reife gekommen sein möge. Wer mag es nun so gewesen sein, wie wir vermuthen, oder mag sich auch die indische Philosophie schon früher entwidelt haben, zweies steht uns fest, welches unsere Anordnung der Geschichte bestimmt, nämlich zuerst, daß zu dieser Zeit, und nicht früher, der Einfluß der orientalischen Philosophie auf die griechische wirklich in die Entwicklung dieser eingreift, und dann, daß die indische Philosophie zu diesem Einfluße, wenn auch nur selten unmittelbar, doch in nicht geringem Maße mitgewirkt haben möge. Der erste Punkt kann nicht in Zweifel gezogen werden; der zweite wird von manchen Einzelheiten unterstellt, welche hier auszuführen nicht der Ort ist, hängt aber noch mehr daran, daß unter keinem Volke des Orients zu damaliger Zeit eine so ausgebildete Philosophie vorausgesetzt werden kann, als unter den Indern, und daß also auch höchst wahrscheinlich von dieser Philosophie viele geistige Bewegungen ausgegangen sein mögen, deren Quelle uns sonst verborgen ist.

Unsere Meinung ist daher, daß von der ausgebildeten indischen Philosophie erst da gehandelt werden müsse, wo ihr Vorhandensein mit Sicherheit vorausgesetzt werden darf, und wo ihr Einfluß sich zu offenbaren anfängt, d. h. in der Zeit um Christi Geburt. Ihr hier eine Stelle in unserer Geschichte anzeweisen, dazu drängt uns vor Allem die Betrachtung, daß uns keine orientalische Philosophie aus jener Zeit so bekannt ist, als diese. Wollte man dagegen die Geschichte der indischen Philosophie vor der Geschichte der griechischen Philosophie abhandeln, annehmend, diese sei aus der Fortentwicklung jener entstanden: so würde

man sich in nicht geringer Verlegenheit befinden, zu erklären, wie eine nicht unbedeutende Masse von Begriffen, Lehren und Untersuchungen, welche in der indischen Philosophie im Gange waren, bei der Ueberlieferung an die Griechen habe verloren gehen können, ja daß diese Erklärung nothwendig wäre, würde, streng genommen, schon nachweisen, daß die Voraussetzung, die griechische Philosophie sei die Fortbildung der indischen, oder überhaupt der orientalischen, falsch sei.

Es bleibt uns nun noch übrig, hier einige Vermuthungen zu äußern über die älteste indische Philosophie, deren Entwicklung mit der Entwicklung der ältesten griechischen Philosophie ungefähr gleichzeitig sein möchte, und der wir also auch allein in einer chronologischen Anordnung unserer Geschichte hier eine Stelle anweisen können. Wir wollen jedoch von vorn herein gestehen, daß unsere Vermuthungen hierüber nur sehr vag sind, und nicht anders sein können der Beschaffenheit der Quellen gemäß. Den Sitz dieser ersten Versuche möchte ich, was die Philosophie der Brahmanen betrifft, hauptsächlich in den Upanischad's suchen, wiewohl keineswegs alle Upanischad's aus der Zeit der ersten Entwicklung der Philosophie sind, sondern viele einen noch späteren Ursprung verrathen. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß sich in solchen Episoden, welche in späteren Zeiten den ältern Heldenepen dienten angefügt worden sind, Spuren der ältern Philosophie getragen haben. Aber alle diese Quellen sind, so lange nicht eine genauere Kritik das Verhältniß der einzelnen Theile der indischen Literatur zueinander bestimmt hat, sehr unsicher, indem man sich jetzt in der Bestimmung des Al-

tes eines oder des andern Theils aussieht nur seinem Dachte, welcher nach dem Inhalt obalich, überlassen sieht. Um nun von einem so unsicheren Führer nicht zu sehr in die Tere herumgeführt zu werden, müssen wir uns darauf erinnern, daß die indische Philosophie in ihrem ersten Beginn nichts andres sein konnte, als das allmäßige Bewußtwerden des indischen Geistes über sich selbst, und daß daher auch die Elemente der religiösen Gesinnung, welche vor der Philosophie sich gebildet hatte, in dieser aufgenommen und zum wissenschaftlichen Bewußtsein gebracht werden mußten. Wir sagen also voraus, daß in der ältesten Philosophie der Hindu's die Ansicht lag, alle einzelne Dinge und Naturkräfte seien aus der allgemeinen zeugenden Naturkraft als eben so viele Neuerungen dieser Kraft hervorgegangen und von ihr nicht geschieden, ferner die belebende Seele der Dinge wandere durch verschiedene Formen des weltlichen Lebens nach nothwendigen Gesetzen, von welchen aber auch Befreiung gewonnen werden könne und Erhebung der Seele zu göttlichem Leben \*).

Da wir annehmen müssen, daß die Philosophie der Hindu's aus ihrer Religion sich entwickelte, und die Religion der Veda's ursprünglich Naturelligion war, so läßt

\* Gr. Schlegel nimmt diese Vorstellungsweisen für besonders auseinander folgende Epochen in der indischen Denkart, in s. andref. S. 93; als solche lassen sie sich historisch nicht nachweisen, ein wenigstens in der Ordnung, in welcher er sie aufeinander folgen läßt. Denn schon in den Veda's ist, wie früher erwähnt, der Naturdienst vorherrschend, welchen er erst auf die Emanationslehre und auf die Lehre von der Seelenwanderung folgen läßt.

sich nicht wohl anders denken, als daß die ersten philosophischen Forschungen der Jäger die Dinge betrofen, welche Naturkraft für den Grund aller Erscheinungen zu halten sei. Dahin deutet auch, daß wir die Spaltung der größten Seelen als die Veranlassung zur philosophischen Untersuchung betrachten müssen, und daß die ursprüngliche Bedeutung der Hauptgottheit bei den Hindu's physischer Art ist. Jedoch es sind nicht bloß diese allgemeinen Bemerkungen, welche unsrer Ueberleit leiten, sondern mehr noch die Uebersieerungen, welche auf die ältesten philosophischen Untersuchungen zu verweisen scheinen. Wir finden die Meinung sehr allgemein verbreitet, daß den Hindu's der Ursprung aller Dinge das Wasser sei<sup>1)</sup>, in welchem sie sich das materielle und das bildende Prinzip vereinigt dachten. Andere Vorstellungen scheinen darauf zurückzugehen, andere Elemente, oder die Sonne, oder den Mond als, das Wesen zu betrachten, aus welchem Alles entsprungen sei. Darauf werden wir weniger durch unmittelbare Angaben, welche doch auch nicht ganz fehlen<sup>2)</sup>, als durch polemische Untersuchungen, welche wir

1) Raimayana III. p. 454, auf einem späteren Einschluß dieses Gedichts. As. res. VIII. p. 452, aus den Beda's. Schäßb. XV., 1. p. 295. Tauchn. Bei dieser Stelle muß ich einen Satz erwähnen, welcher den Griechen sehr nahe lag; bei dem fünften Elemente der Jäger dachten sie an ihren Aether, und legten ihm die Bildung des Geistes bei; aber das fünfte Element ist den Hindu's nur das Substrat des Schalls. Auf ähnliche Irrthümer kommen fast alle schlagende Ähnlichkeiten, welche man zwischen indischer und griechischer Philosophie hat finden wollen, zurück.

2) Ueber die Luft als Prinzip s. As. res. VIII. p. 418, nach den Beda's.

einer späteren Zeit zuschreiben müssen, geführt. Merkwürdig sind in dieser Beziehung mehrere Stellen der *Veda's*, welche uns den Gang sehr gut zu bezeichnen scheinen, welchen die Philosophie der Hindū's nahm, indem sie, von der Verehrung einzelner Naturkräfte ausgehend, zu der Einsicht kam, daß nur das eine vernünftige Wesen, welches alle Wesen durchbringt, die allgemeine Seele, der Ursprung aller Dinge sei<sup>1)</sup>).

In der einen dieser Stellen<sup>2)</sup> wird von einer Versammlung von Weisen erzählt, welche über die Frage in Verlegenheit sind, was unsere Seele und was Körper sei, indem vorausgesetzt wird, daß Beinhalt oder der Grund aller Dinge die allgemeine Seele sei. Die Weisen erhalten Unterricht darüber von einem Könige, welcher sie den einen nach dem andern fragt, was er als die allgemeine Seele verehre. Die Antworten, welche er erhält, bezeichnen irgend einen Theil der Natur; der eine nennt den Himmel, der andere die Sonne, ein dritter die Lust, ein vierter und sechster das Wasser und die Erde. Aber alle diese Antworten genügen dem Könige nicht, denn der Himmel sei nur das Haupt, die Sonne das Auge, die Lust der Atem, der Aether der Rumpf, das Wasser der Unterleib, und die Erde die Füße der Seele. Er belehrt sie sodann, daß sie alle nur einzelne Wesen verehrten, und daher auch nur einzelner Lust theilhaftig werden könnten; zu verehren aber sei allein das, was in allen den Theilen der Welt sich offenbare, und wer es verehre, der

1) As. res: VIII. p. 421 f.; VII. p. 241.

2) Ib. VIII. p. 463 f.

werde allgemeiner Lust und Mâheungtheithaftig werden in allen Welten, in allen Wesen und in allen Seelen').

Wenn in dieser Stelle der Veda's die Lehre ohne weitere Gründe mitgetheilt wird, so treten dagegen die Gründe derselben Denkart in einer andern Stelle mehr hervor<sup>2)</sup>. Ein Sohn fragt seinen Vater, was Brahm sei; der Vater aber verweist ihn an sein eigenes Nachdenken, indem er nur bemerkt, das sei Brahm, von welchem alle Dinge ausgehen, das, durch welches alle leben nach ihrer Geburt, wonach sie streben und in welches sie übergehen. Zuerst glaubt nun der Sohn zu finden, Brahm sei Speise, dann, er sei Athem, endlich, er sei Vernunft. Aber alles dies genügt ihm nicht, und wenn er seinem Vater vorlegt, was er gefunden, weist ihn dieser zu tieferem Nachdenken an. Zuletzt findet der Sohn, Brahm sei Glückseligkeit, denn alle Dinge stammen in der That aus Lust, geboren leben sie durch Lust, sie streben nach Lust und Glückseligkeit und gehen in sie über. Mit dieser Lehre möge man vergleichen, was der Brahman Mandanis dem Onesikritos gesagt haben soll<sup>3)</sup>: Die beste Lehre sei die, welche Lust und Unlust aus der Seele verbanne; Unlust aber sei von Arbeit verschieden, jene der Seele feindlich; diese ihr befreundet; den Körper müsse man an Arbeit gewöhnen, damit die Vernunft stark werde; durch welche man die Zwietracht der Seele dämpfe.

Etwas verschieden von dem Inhalte des angeführten

1) Vergl. ebend. S. 432 f.; S. 442.

2) As. res. VIII. p. 454 f.

3) Strab. XV, 1. p. 298.

Schluß zielhütten sich: andere Stellen der Veda's über das höchste Wesen; indem sie hauptsächlich auf die Vernunft, auf die Weisheit oder auch auf die Rede zurückführen<sup>1)</sup>). Doch mag dies eben nicht als eine wesentliche Verschiedenheit betrachtet werden, da die Vernunft und die Rede doch auch als mit der höchsten Glückseligkeit verbunden betrachtet werden<sup>2)</sup>).

Wenn man nun hierin die schon ausgebildeten, über den Standpunkt des natürlichen Gegebenseins hinweggehenden Vorstellungen des Hindu's von Gott erkennt, so muß auch ihnen zur Seite der Verfahrt gestanden haben, die Frage: wie aus der allgemeinen Seele die Mannigfaltigkeit der erscheinenden Dinge sich entwickelt habe, zu beantworten. Wir finden auch hierüber in den Veda's mancherlei Andeutungen, unter welchen wir jedoch eine ältere, der bloßen Naturansicht angehörige, von einer späteren, welche Alles zu vergessen strebt, unterscheiden möchten, ohne jedoch behaupten zu wollen, daß diese beiden Ansichten in der ältesten Philosophie der Hindu's mit Bewußtsein sich voreinander gesondert haben müßten. Was der älteste Vorstellungsort hierüber angehtig sche ich nämlich die Lehren an, daß sich Alles aus der Emanation des Urgrundes in die beiden Geschlechter des Männlichen und Weiblichen erzeugt habe<sup>3)</sup>), oder daß Alles aus

1) As. res. VIII. p. 402, 427, 448; V. p. 362.

2) Ib. VIII. p. 448. Brahme, who is intellect with felicity, is the best path (to happiness) etc.

3) Ib. p. 441 f. Später ist jedoch vielleicht, wie Hobde, I. S. 232, bemerkt hat, die Berechtigung des Lingam. Das weib-

dem Ei, oder in andern physischen Verwandlungen geworden sei. Später dagegen möchten die Lehren sein, welche die Schöpfung als das Opfer des Brahm darstellen<sup>1)</sup>, wenn man dieses Bild im Sinne späterer Kommentatoren deuten darf, als wenn nämlich das oberste Wesen einen Theil seiner Vollkommenheit dahingegeben habe der Sterblichkeit und der Veränderung, der Qual des Lebens. Von einer andern Art, wenn sie auch mit der vorigen vermischt vorkommen sollte, möchte die Vorstellung sein, welche den Grund alles Daseins auf mystische Weise als weder Sein, noch Nicht-Sein, weder Tod, noch Leben, weder Tag, noch Nacht beschreibt, und erklärt, die Schöpfung der Welt könnten weder Götter, noch Menschen erkennen, weil sie aus ihr erst ihr Dasein empfangen hätten, so daß sie allein dem bekannt sei, welcher im höchsten Himmel das Weltall beherrsche<sup>2)</sup>; aber damit wird doch auch die Annahme verbunden, aus der Kraft der Betrachtung und aus dem Verlangen im Geiste, welches der ursprüngliche schaffende Same sei, werde die Welt, und erkannt werde dies Verlangen von den Weisen durch die Einsicht in ihren Herzen, welches sie unterschieden im Nicht-Sein als die Kessel des Seins<sup>3)</sup>.

---

liche Prinzip wird als die Kraft der männlichen Gottheit betrachtet. Colebrooke, As. res. VII. p. 280. Daher die Spaltung der Secten der Hindu's in die, welche das weibliche, und in die, welche das männliche Prinzip derselben Gottheit verehren.

1) Ib. p. 405; VII. p. 251; V. p. 356.

2) Ramayana I. p. 574; As. res. VIII. p. 432 f.

3) As. res. VIII. p. 404 f. Die englische Uebersetzung ist nicht ganz deutlich. Then was there no entity, nor non-entity?

Diese Vorstellungswweise nämlich scheint sich von der zu-  
leßt angeführten darin wesentlich unterschieden zu haben,  
daß sie die Welt als eine Entwicklung und Verwirkli-  
chung der göttlichen Kraft betrachtet, indem nach ihr aus  
dem ungeordneten Sein, welches weder wahres Sein,  
noch unsterbliches Leben oder heller Tag ist, das geord-  
nete Sein durch das Verlangen des Urgrundes hervorge-  
hen soll, während die andere Ansicht umgekehrt die Welt-  
schöpfung als ein Opfer und als ein Eingehen in die  
Nichtigkeit des Lebens sich denkt. Von dieser letzteren Art  
ist auch die Vergleichung der Weltschöpfung mit dem Schla-  
fen Brahm's, und seines vorweltlichen oder unweltlichen  
Seins mit dem Wachen. Ob diese Vergleichung schon  
vor der Vedanta-Philosophie, welche wir später kennen  
lernen werden, bei den Hindu's geherrscht habe, wagen  
wir nicht zu entscheiden, obgleich sie in Manu's Verord-  
nungen vorkommt \*). In diesem Werke herrscht auf  
entschiedene Weise die Meinung von der Nichtigkeit der  
Welt:

ty, — death was not, nor then was immortality, nor distinc-  
tion of day or night. — But that mass, which was covered by  
the husk, was produced by the power of contemplation. First  
desire was formed in his mind and that became the original productive seed; which the wise, recognising it by the intel-  
lect of their hearts, distinguish, in nonentity, as the bond of  
entity. Das Bild des Verlangens wird auch mit dem Bilde vom  
Männlichen und Weiblichen verbunden.

\*) Fr. Schlegel, über Sprache und Weisheit d. Ind., S. 280.

So mit Wachen und Schlaf wechselnd, dies ill, was sich be-  
wegt, was nicht,  
Bringt zum Leben er stets hervor, vertilgt es, stets unwandelbar

Zahllose Weltentwicklungen giebt's, Schöpfungen, Zer-,  
störungen,

Spielend gleichsam wirkt er dies, der höchste Schöp-  
fer für und für \*).

In andern Lehren dagegen, namentlich in den buddhistischen, wird die Welt als der Durchgang zur Vollendung betrachtet. Es mag auch Vorstellungen gegeben haben, welche beide Meinungen zu vereinigen suchten. Ueber ihr Alter wagen wir nichts zu entscheiden, weil uns historische Andeutungen fehlen, obgleich es uns sehr wahrscheinlich ist, daß sie hohen Alters sind, da sie in der ganzen Denkweise der Hindu's sich tief verzweigt haben.

Ebenso fehlt es uns an bestimmten Aussagen, welche das hohe Alter der Lehre von einer völligen Wiedervernichtung der Welt feststellen; jedoch scheint es aus der gewiß sehr alten Lehre der Hindu's von den verschiedenen Weltaltern hinlänglich zu erhellern. Die Hindu's nämlich haben die Dauer der Weltalter nach gewissen nicht etwa astronomisch berechneten, sondern ganz willkürlich bestimmten Zeiträumen festgesetzt, und es ist natürlich anzunehmen, daß nach dem Verlaufe dieser Zeiträume eine ganzliche Erneuerung der Welt stattfinden müsse. Eine merkwürdige Vorstellungsart findet sich hierüber, wiewohl sie nicht sehr weit verbreitet gewesen zu sein scheint, nämlich daß die Körperwelt nur als Mittel diene, die von Gott Abgefallenen zu läutern und zu ihm zurückzuführen, aber auch vergehe, wenn dieser Zweck erreicht ist.

Nun ist noch zu erwähnen, daß zu den ältern Vor-

\* ) Ebend. S. 288.

stellungarten, welche sich bei den Hindu's philosophisch ausgebildet haben, auch gewiß ihre Lehre von der Seelenwanderung und von der Befreiung von der Seelenwanderung gehörte. Ursprünglich mag sich diese Lehre an die Vorstellung von dem ewigen Flusse der Naturkräfte, von der Wanderung derselben aus einer Form in die andere angeschlossen haben, und so ziemlich materiell aufgefaßt worden sein<sup>1)</sup>; später aber ist sie wohl in geistigerem Sinne gedacht worden. Die Seelenwanderung wird von den Hindu's als ein Zustand der Unruhe und der Unseligkeit angesehen, indem die Seelen in der beständigen Gewalt des Todes durch sie erhalten werden und der Mühe der Verwandlung unterliegen. Damit verknüpft sich nun natürlich die sittliche Bedeutung des Lebens. In diesem Volke ist ein tiefes Gefühl von der Sündhaftigkeit des Menschen; von der Schuld, welche er auf sich geladen, und deswegen eine große Furcht vor der Strafe, welcher er zur ewigen Vergeltung unterliegen müsse. Daher bei allen Ceremonien des indischen Gesetzes das beständig wiederkehrende Gebet um Tilgung der Sünden und um Bewahrung vor Sünden<sup>2)</sup>, daher die Meinung von der Verdienstlichkeit der Büßungen und die äußerste Härte dieser Büßungen<sup>3)</sup>. Wie kann nun das Leben, welches als Buße der unendlichen Vergehungen gegen ein auf das

1) C. den Grabgesang As. res. VII. p. 244.

2) 3. B. As. res. V. p. 800. Grabsünde bei den Hindu's ebend. VII. p. 810.

3) Man vergl. die Büßungen des Bisvamitra nach Bopp's Uebersetzung, vorzüglich gegen das Ende.

Leußerste überladenes Ceremonialgesetz<sup>1)</sup> angesehen wird, einen Reiz haben? Daher findet sich auch seit den ältesten Zeiten und in den ältesten Werken der Hindu's überall das Verlangen nach Befreiung von der Seelenwanderung und die Sehnsucht nach der Seligkeit, welche als vollendete Ruhe gedacht wird. Die Mittel zur Befreiung sind nach den ältesten Vorstellungen wohl keine andere, als, wie schon früher erwähnt, Opfer und andere Ceremonien, besonders Ritosopfer und die äußersten Büßungen. In den späteren Philosophem der Hindu's findet sich nun aber noch ein anderes Mittel, nämlich Erkenntniß, welche frei ist von allem Sinnlichen, und sich zur Anschauung des Unendlichen erhoben hat. Dass dieses Mittel auch schon der ersten Philosophie der Hindu's bekannt gewesen sei, dafür spricht in den Upanischad's die beständige Empfehlung der innern Beschauung und des tiefen und festen Nachdenkens über das Wesen Gottes<sup>2)</sup>), so wie es denn überhaupt natürlich ist, dass schon mit der Entwicklung der Philosophie das tiefe Nachdenken als Mittel zu dem, was man als das Ziel des Lebens sich denkt, be-

1) Vergl. die ungälichen Vorschriften über das Essen, die Gesellschaft dabei, das Eigen u. s. w. As. res. VII. p. 277. Beiles hieron mag neuern Ursprungs sein. Man sieht, wie Sitte und Gebrauch das lebendige Wesen in den Hindu's überwältigt haben; sie sind wie die Alten, welche nicht mehr aus ihren Gewohnheiten können. Man kann sich nicht verleugnen, dass dieses Volk seit lange sein Ende getroffen hat.

2) As. res. VIII. p. 448; 455. Dagegen p. 448 darf nicht dafür angeführt werden, da der Upanischad, aus welchem die Stelle genommen, späteren Ursprungs ist. Auch in dem Atharva-Beda kommen mehrere Stellen dieser Art vor.

trachtet wird. Wir können hinzufügen, daß auch in dem verhängnißvollen Ringe des Kalidasa \*) das Sinnen in sich selbst über das höchste Wesen als Mittel zur Erkenntniß alles dessen, was ist, geschildert wird. Uebrigens findet man in den älteren Werken der Hindu's, so weit sie mir bekannt sind, nichts von den Eintheilungen der Erkenntniskräfte, welche die ausgebildetere Philosophie der Hindu's kennt und deren Kenntniß dieselbe zur Erlangung der höchsten Seligkeit für nothwendig hält.

Soll ich nun noch zum Schlusse dieser Betrachtungen hinzufügen, wie die Ergebnisse, welche ich aufgestellt habe, mir sehr schwankend und unvollständig dünken? Es dürfte vielleicht nicht unnöthig sein, indem oft vergleichende Untersuchungen mit zu großer Zuversicht entwickelt worden sind, Andere auch nicht selten mehr darauf gebaut haben, als die Urheber selbst. Aber ich hoffe, daß man, billig denkend, anerkennen wird, wie in diesem Gebiete einer ganz jungen Forschung jeder Schritt nur schwankend gethan werden kann. Es soll hier nichts abgeschlossen werden; das, was ich aufgestellt habe, sind Hypothesen, deren Werth hier, wie überall, nur darin besteht, daß sie die Aufmerksamkeit auf einen oder den andern Punkt leiten, dessen Sicherstellung noch weiterer Forschungen bedarf. Die Hypothesen sind für den Versuch und die Beobachtung. Es kam uns hier überhaupt mehr darauf an, allzufischen Behauptungen Zweifel entgegenzustellen, als selbst etwas Sichereres behaupten zu wollen. Von einer philosophischen Betrachtung der Menschengeschichte ausgehend,

---

\*) Act. VII. sc. 6.

würden wir vielleicht etwas Festeres aufstellen können, aber wir wollen uns vor allen Dingen, wenn es darauf ankommt, Thatsachen zu begründen, vor der Vermischung geschichtlicher mit philosophischen Untersuchungen hüten.

---

### Drittes Capitel.

#### Bon dem Ursprunge der griechischen Philosophie.

---

Wenn wir uns über das Vorgeschichtliche der indischen Philosophie weitläufig ausgelassen haben, so sind wir um so mehr gesonnen, über das Vorgeschichtliche der griechischen Philosophie uns kurz zu fassen; denn das Vorgeschichtliche dieser ist ganz anderer Art, als das Vorgeschichtliche jener; von dem, was für das indische Alterthum noch nicht geschichtlich ist, läßt sich wohl die Hoffnung hegen, daß es noch einmal geschichtlich werden dürfte, und es verlangt deswegen größere Beachtung; dagegen das griechische Alterthum ist uns wohl hinlänglich bekannt, um einzusehen, wie seiner Geschichte eine bestimmte Grenze gesetzt ist.

Unser Zweck bei diesen Untersuchungen über das Vorgeschichtliche ist nur, so viel als möglich uns über das zu unterrichten, woran die erste Entwicklung der griechischen Philosophie sich anschließen konnte. Wir unterscheiden zu diesem Zwecke das, was in der griechischen Denkart zur Erregung philosophischer Gedanken lag, und was etwa

aus fremdem Unterricht den Griechen zugeslossen sein möchte. Indem wir das Erste zuerst betrachten wollen, erinnern wir daran, daß es hauptsächlich drei Weisen der geistigen Entwicklung sind, an welche sich die Philosophie anschließt, nämlich das religiöse Gefühl, die Dichtkunst und die volksthümliche Denkweise, wie sie in Sitten, Staatsmaximen und wissenschaftlichen Bestrebungen sich ausdrückt.

Was nun die religiösen Vorstellungen der Griechen betrifft, so möchte man sie als die reichste Quelle für unsern Zweck ansehen. Viel ist uns von ihnen überliefert worden, und in diesem hat offenbar Vieles Beziehung auf allgemeine Lehren, wenn solches auch nur bildlich in den Mythen dargestellt sein sollte. Auch schon die Alten haben gemeint, manche Philosopheme möchten ihre Quelle in alten Ueberlieferungen der Mythologen gefunden haben, wie z. B. die Lehre, Alles sei in unaufhörlichem Flusse, auf die Verse des Homer, in welchen er den Okeanos und die Thethys, die Meergottheiten, als die Eltern der Menschen und der Götter nennt, bezogen wird, oder wie Aristoteles in dem Anfange der Theogonie des Hesiodos, wo er das Chaos und die Liebe als Urgründe alles geordneten Daseins besingt, den Ursprung der Lehre, welche das bildende Prinzip von der Materie unterscheidet, zu finden glaubte. Allein das, was die Alten hierüber sagen, ist theils sehr ungenügend, nicht selten sehr gezwungen, theils klingt es wie Verspottung \*), und endlich,

\*) Die Sophisten scheinen sich auch damit einen falschen Schein gegeben zu haben, daß sie ihre Meinungen auf sehr alten Ursprung

da es sich nur auf einzelne und meistens sehr versteckte Elemente der religiösen Ueberlieferungen bezieht, können wir darin keinen großen Einfluß auf die Ausbildung der Philosophie angedeutet finden.

Wollen wir in der religiösen Denkart die wahren Anknüpfungspunkte der griechischen Philosophie finden, so müssen wir untersuchen, wie in den Zeiten, in welchen die Philosophie entstand, diese Denkart beschaffen war. Die Untersuchungen dagegen, welche auf die ältesten mythischen Vorstellungen und auf die Ideen und Gefühle, aus denen sie entstanden sein mögen, sich beziehen, können uns für unsern Zweck ganz gleichgültig sein, denn von den religiösen Vorstellungen, aus welchen die griechische Mythologie erwachsen ist, wagen wir zu sagen, daß sie zu den Zeiten des Thales etwas Veraltetes und halb Vergessenes, halb Vernachlässigtes, kurz etwas waren, was nicht mehr lebendig in die Entwicklung des griechischen Geistes eingriff. Doch müssen wir einige allgemeine Betrachtungen über die Entstehung und Fortbildung der griechischen Mythologie äußern, ehe wir ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie zum Verständniß bringen können.

Es kann wohl kaum ein Zweifel darüber herrschen, daß die ersten Linien der Mythologie aus Asien nach Europa gekommen sind, vielleicht nicht so sehr durch spätere Inbauer, als durch die ersten Einwohner selbst. Diese ersten Grundlinien aber sind unter der Hand der bilden-

verdächtigen wollten. Daraüber spottet Platon nicht selten, wie offenbar im Protagoras und Kratylos, aber auch wohl im Theatet.

den Griechen halb gänzlich umgewandelt worden. Wenn wir nur irgend den Ueberlieferungen über die orientalische Mythologie, wie sie nicht nur in schriftlichen Mittheilungen, sondern auch in Bildwerken uns vorliegen, trauen dürfen, so müssen wir einen sehr wesentlichen Unterschied zwischen ihr und der griechischen, wie sie in der historischen Zeit uns erscheint, anerkennen. Jene drückt ihre Verehrung gegen das Göttliche in manchen unformlichen Symbolen aus, thierischer Gestalt entnommen, oder auch menschliche Gestalt mit thierischer vermischtend, oder, wenn auch die menschliche Form überall hervortritt, doch sie zu Götterbildern ausdehnend; diese dagegen, wenn sie das Göttliche ausdrücken will, sucht nur das Kräftige, das Eble und Schöne in der menschlichen Gestalt darzustellen. Zu diesem Abstande beider Arten der Mythologie ist es nicht auf einmal gekommen, sondern allmälig hat sich die griechische Darstellungsweise aus der orientalischen herausgebildet. Noch beim Homeros und beim Hesiodos finden wir manche Spuren der älteren Vorstellungswweise, welche schon bei den Tragikern fast ganz verschwunden ist; sie wurde zwar nicht völlig vergessen, aber sie trat in den Hintergrund zurück gegen die Götterbilder, welche öffentliche Verehrung genossen, mit allem Aufwande der Kunst geschmückt. Es entstand ein Geschlecht jüngerer Götter, welches die ältern Götter besiegte<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup>) Mir ist nicht unbekannt, was Dr. Müller, Proleg. z. e. wissensch. Mythol. S. 373 f., gegen die frühere Verehrung der älteren Götter erinnert hat. Davon mag auch so viel wahr sein, daß später Manches über die früheren Götter von Dichtern erfund-

Nicht schwer ist es, den Grund dieser Umwandlung der Mythologie bei den Griechen zu finden. Der Kunststil der Griechen hat sie hervorgebracht. So wie die bildende Kunst fortschritt, mußten die Ungeheuer, bis auf wenige Überbleibsel, aus dem würdigsten Gegenstände der Kunst, aus der Mythologie, verschwinden. Man hat den plastischen Geist der griechischen Poesie nicht verkannt; man muß seine Wirksamkeit auch in der griechischen Mythologie anerkennen.

Es ist offenbar, wie diese Fortbildung der griechischen Mythologie ihr allmälig immer mehr ein heiteres und menschliches Ansehen gab. Die Götter erscheinen wie Menschen, im Umgang mit Menschen, nur mächtiger und klüger, als diese, übrigens denselben Leiden und denselben Leidenschaften unterworfen; nur so sind sie ein passender Gegenstand der Kunst. Aber in demselben Maße, in welchem ihre Gestalten der Kunst gerecht wurden, in demselben Maße wurden die mythischen Vorstellungen zur Erregung philosophischer Gedanken unpassend. Mit der rohen Form, in welcher sich die ersten Gefühle der Ehrfurcht, der Scheu, der Verehrung vor dem Göttlichen ausgesprochen hatten, verloren auch die Göttergestalten ihre Bedeutsamkeit. Die Götter, welche menschlich auf dem Olymp wohnten, konnten nicht so das Nachdenken mit dem Gedanken des Unendlichen erfüllen wie die mythischen Symbole, welche ein Bild der das Weltall schaf-

den worden; aber ich kann mich nicht überreden, daß Zeus früher verehrt worden sei, als Uranos.

fenden oder befruchtenden Kraft zu geben erfunden zu sein schienen.

Doch wenn wir die religiöse Denkart der Griechen gerecht würdigen wollen, müssen wir ihre öffentliche Gottesverehrung von der geheimen unterscheiden. Von der ersten handelten wir bisher, und suchen jetzt ihren Einfluss auf die Entwicklung der griechischen Philosophie zu bestimmen. So verschiedenartig auch die Formen waren, in welchen der Gottesdienst bei den Griechen hervortrat, so war er doch beim Beginn der historischen Zeit im Ganzen zu einem crassen Anthropopathismus, zu einem rohen Ceremonienwesen und zur bloßen Ueberlieferung herabgesunken. Das Volk kannte die Bedeutung der Ueberlieferung und der ursprünglichen Einsetzung der Gebräuche nicht, das religiöse Gefühl, welches sich an sie anschloß, war nur das ganz allgemeine einer unbestimmten Ehrfurcht vor dem Ursprünglichen, Alten und Göttlichen, ein Gefühl, welches sich in verschiedenen Formen aussprach, und theils geschichtliche Anknüpfungspunkte in den einzelnen Staaten fand, theils bei der Betrachtung der Naturscheinungen sich äußerte. Die Götter waren diesen Griechen von der ethischen Seite die Stammväter ihrer Heldenengeschlechter, die Gründer und Beschützer ihrer Staaten und der sittlichen Ordnung in ihnen, die Wächter über ihr Haus; nur wenig schimmerte ein allgemeinerer Gesichtspunkt hindurch, der im Zeus wohl auch den allgemeinen Vorsorger\*) erblicken ließ, und andere Götter als Wohlthäter der ganzen Menschheit bezeichnete. Dabei

---

\*) *Mittheilung.*

schle auch die physische Seite nicht, indem die Griechen in allen Naturerscheinungen göttliche Kräfte regsam erblickten, und ein tiefes Gefühl der Nothwendigkeit, nach welcher Alles in der Welt göttlichen Gesetzen gemäß sich gestaltet, in ihnen nicht vermischt wird. Daß eine tiefere Auffassung des Religiösen in der allgemeinen Denkart der Griechen zu dieser Zeit nicht lag, wird daraus bewiesen, daß ihnen die Gesänge des Homeros und des Hesiodos als Quellen der Götterlehre galten \*).

Wenn wir uns nun fragen, was eine solche Religion für die Entwicklung der Philosophie vorbereitet habe, so ist es wohl klar, daß es nur sehr allgemeiner Art sein konnte. Von der Einheit des Grundes aller Dinge, welchen zu erforschen der Zweck der Philosophie ist, leitete der Polytheismus der Volksreligion mehr ab, als die dunklen Spuren des Monotheismus in ihm darauf hinschleiteten. Doch konnte allerdings das philosophische Streben auch in diesen dunklen Spuren einen Haltpunkt finden. Die sittliche Ordnung der Dinge, auf welche ferner die religiösen Vorstellungen führten, konnte ebenfalls zu philosophischen Gedanken erregen, und hat es wahrscheinlich gethan, woran sich denn auch wohl die, wenn auch sehr unbestimmten, Vorstellungen von dem Leben der Verstorbenen im Hades und von der Vergeltung ihrer Thaten anschlossen. Am meisten aber mußte wohl die physische Seite der Volksreligion, in wiefern sie überall in der Natur das göttliche Leben zu erblicken aufforderte

\* ) Daraüber giebt Herodot, II. 53, nicht nur seine Meinung.

und Alles dem Naturgesetze unterordnete, das philosophische Nachdenken erwecken.

Doch alle diese Anregungen der Philosophie sind sehr untergeordneter Art; weniger ist dessen in der öffentlichen Religion der Griechen, was Philosophie erwecken, als was der philosophischen Denkart widerstreben konnte. Aber ein solches Widerstreben ist die beste Erweckung der lebendigen Kraft, und so kann man sagen, mehr Rügen habe die griechische Philosophie daraus gezogen, daß die Religion ihr nicht entgegenkam oder ihr widersprach, als daß sie ihr einige Gedanken zur Erforschung überlieferte. Denn je mehr die Götterlehre zur bloßen Überlieferung ohne tiefen Sinn heruntergelommen war, um so mehr ließ sie auch das wissenschaftliche Nachdenken frei, und indem sie Unwürdiges von den Göttern aussagte, rief sie das philosophische Streben hervor, dem Bedürfnisse der menschlichen Seele, sich über das Verhältniß zwischen Göttlichem und Weltlichem zu unterrichten, durch eigenes Forschen Gnige zu leisten. Davon findet man den Beweis in den Verhältnissen, in welche schon die ersten Philosophen sich gegen die Volkssreligion stellten. Denn die, welche sich nicht etwa ganz gleichgültig gegen alle religiöse Überlieferungen zeigten, haben entweder den Aberglauben des Volks und die alten Überlieferungen von den Göttern verspottet und geshmäht, wie wir beim Xenophanes, Heraclitos und Anaxagoras finden werden, oder sie haben es sich herausgenommen, wie Parmenides und Empedokles, sich eine eigene Theogonie und Kosmogonie zu ersinden. Das fromme Wesen der Pythagoräer, welche unter den älteren Philosophen allein auf religiöse Vorstel-

lungen hindurften, mochte wohl mehr an die Geheimlehr-  
ren, als an die öffentliche Verehrung der Götter ange-  
knüpft werden.

Positiven Einfluß, hat man gemeint, möchten die Mys-  
terien auf die Philosophie ausgeübt haben. Doch ist hier-  
über, wie es mir scheint, ein fast undurchdringliches Dun-  
kel verbreitet. Guten Grund nämlich scheint mir die Un-  
terscheidung zu haben, welche man zwischen den Gebräu-  
chen der Mysterien und zwischen der Lehre gewisser prie-  
sterlicher Schulen, die sich an die Mysterien angeschlossen  
haben, gemacht hat, indem man meint, daß jene gar  
nicht nothwendig mit dieser verbunden gewesen seien. Ist  
aber dies der Fall, so konnte auch in das, was man ge-  
wöhnlich heilige Sage (*Ιερὸς λόγος*) nennt, etwas ande-  
res von späteren Zeiten gelegt werden, als was der ur-  
sprüngliche Sinn des geheimen Gottesdienstes war. Dies  
würde nun das schwierige Verständniß der abgerissenen  
Notizen, welche wir über die Mysterien der Alten finden,  
noch um Vieles schwieriger machen. Nach zuverlässigen  
Untersuchungen \*) ist so viel gewiß, daß vor dem Homer,  
denn Homer ist alleinige Quelle für die Zeit vor ihm,  
kein geheimer Gottesdienst nachgewiesen werden kann; aber  
auch höchst wahrscheinlich, daß vor ihm kein geheimer Got-

\*) Lobeck, Aglaoph. p. 255 ss. Die Gründe, welche Creuzer, Symbolik III. S. 152 f., für das Gegenthell anführt, be-  
ruhen auf einer ganz unsicheren Chronologie. Lobeck geht wenig-  
stens den Weg, welcher in solchen Untersuchungen allein zu einem  
Resultate führen kann. Ueber die Bedeutung des *Ιερὸς λόγος* ist  
bekanntlich auch bei ihm Auskunft zu finden. S. Aglaoph. p. 148  
ss. Vergl. aber auch Plat. Phaed. p. 62; Aglaoph. p. 795 s.

testdienst stattfand. In den Schriften, welche dem Herodotus zugeschrieben werden, geschieht zuerst seiner Meldung. Wir sind nun geneigt, mit den erwähnten Untersuchungen anzunehmen, daß die mystischen Religionen in Griechenland ein Werk des reisenden griechischen Geistes waren, in welchem mit dem Bewußtsein über sich selbst auch der Zweifel und die Bangigkeit über sich und sein Leben um sich griff<sup>1)</sup>, mit einem Worte, daß sie den Übergang bezeichnen aus den Spielen der Kindheit in den Ernst des reiferen Alters. So wie nun die öffentliche Religion sich immer mehr für die künstlerische Darstellung und in Verbindung mit dieser ausgebildet hatte, so schienen dagegen die mystischen Gebräuche und Erzählungen mehr dem philosophischen Gedanken vorgearbeitet zu haben, ohne doch selbst auf den Namen der Philosophie irgendwie Anspruch zu haben<sup>2)</sup>.

Wenn man ein so zusammengesetztes und durch tausend Zufälligkeiten verworrenes Gewebe, wie die griechische Mythologie, öffentliche und geheime, vor sich hat, so muß man natürlich in Irrthum gerathen, wenn man es als das Resultat einer Richtung des Geistes oder einer Stufe seiner Entwicklung betrachtet. Uns kommt es daher auch gar nicht in den Sinn, aus der philosophischen Richtung des griechischen Geistes die geheimen Gottes-

1) Ib. p. 312 s.

2) Lobeck, *de mysteriorum argumentis*, ps. III. p. 4.  
Nam equidem repugno, hierologis aliquantulum ex physica ratione et e philosophia admistum fuisse, ea videlicet, quae fuit ante philosophos.

dienste der Griechen erklären zu wollen, sondern nur, daß diese Richtung in die Ausbildung der Mysterien mit eingriff, möchten wir behaupten. Wenn sich der öffentliche Polytheismus der Griechen immer mehr von der ursprünglichen religiösen Bedeutung entfernte, dem Gedanken, welcher sich mit dem religiösen Gefühl nothwendig anschließt, fast gar keine Befriedigung gewährte; ja selbst dem sittlichen Gefühle mehrfaches Ärgerniß erregte, so läßt es sich nicht anders denken, als daß der nachdenkliche Geist der Griechen, auch noch ehe er zur Entwicklung der Philosophie kam, an einem andern Orte seine Befriedigung gesucht habe. Dazu boten sich die geheimen Religionen dar, dazu wurden sie zum Theil gebildet. So sehen wir eine Reihe geheimatigvoller Männer in der Zwischenzeit zwischen der mythischen Urwelt und der geschichtlichen Periode auftreten, welche da, wo der öffentliche Gottesdienst nicht austrocknen wollte, eingriffen, und selbst auf Befehl des Staats durch fremdartige Gebrüduche das von Schuld belastete Gemüth söhnten. Die geheimen Weihungen schlossen sich höchst wahrscheinlich an ältere Religionen an, wie die Mysterien in Samothrake und in Eleusis an Ueberbleibsel phäasgischen Gottesdienstes, wurden aber wohl erst jetzt, im Gegensatz gegen die neuere Ausbildung der Religion, zu geheimen Orgien... Schon das Geheimniß und das Dunkel, in welches die alten Ueberlieferungen von den im Lichte der Kunst dargestellten menschlichen Göttern zurückgedrängt worden waren, mußten die Andacht, aber auch das Nachdenken erregen. Außerdem aber mochte auch wohl der Inhalt der alten Ueberlieferungen zum Theil noch bedeutsamer erscheinen, als die fast ganz vermenschlichte

Geschichte der neueren Götter. Je mehr befremdend er den Vorstellungen der neuen Griechen war, um so mehr wurde man aufgefordert, durch neuere Deutung, in Erzählungen, Bildern oder Wortschriften, das Alte, wenn nicht verständlich zu machen, doch gewissermaßen der Vorstellung zu nähern. So sehen wir an die geheimen Lehren eine Art von geheimer Dichtkunst sich anschließen; die Namen des Daphneus, des Musdos, des Linos und anderer werden berühmt; an diese reihen sich geschichtliche Personen, wie Thalatas, Epinnides und Onomakritos, an diese aber schließen sich zulegt Philosophen ähnlicher Richtung an, wie die Pythagoräer und Empedocles.

Ohne nun wie Aristoteles<sup>1)</sup> sagen zu wollen, daß es nicht eben der Wille worth sei, ernstlich über die mythologischen Lehren der alten Theologen nachzuforschen, dürfen wir doch wohl behaupten, daß ihre ganze Vorstellungswise nur in wenigen und in wenig entwickelten allgemeinen Meinungen sich bewegte. Da aber eben diese Meinungen im späteren Zeit weiter ausgebildet worden sind, und wir nur von Späteren Kunde über sie erhalten haben, so liegt hierin eine große Schwierigkeit, den Grad ihrer Ausbildung zu bestimmen; denn die Späteren haben sich schwerlich enthalten, ihre Bildung in die alten Überlieferungen hineinzulegen. Deswegen ist hierüber nur von diesen Nachrichten einigermaßen zu trauen. Herodot und seine Zeitgenossen kennen orphische und bacchische Orgien, und bei jenem stehen sie offenbar in einer gewissen Verehrung, indem er sie auf ägyptischen Ursprung

---

<sup>1)</sup> Met. III. 4.

juridisch führen will<sup>1)</sup>. Bei späteren dagegen sind sie in Verachtung<sup>2)</sup>, und gewiss nicht mit Unrecht, indem sich überall Übergläubische und Betrug an sie geschlossen hatte. Dies ist kein geringer Beweis für die oben entwickelte Annahme, daß die Mysterien sich im Übergange zur Philosophie ausgebildet haben, denn als einzigen solchen Übergange angehörig, haben sie ihre kurze Zeit gehabt, noch aber über sind sie in Verfall und in Verachtung gerathen. Platon erwähnt zwar auch ihrer Entstehung, spricht aber sonst; wenn auch mit singlem Anflug von Ironie, doch nicht ohne Achtung vom orphischen Leben und von orphischer Lehre. Nach ihm erscheint das orphische Leben als ein ascetisches, durch Mäßigkeit die Seele ordnendes, wodurch auch körperliche Heilung bezeichnet werden könne<sup>3)</sup>; die alten Weihen werden von ihm zu jener Art der Besegelung gezählt, welche ohne Bewußtsein die Seele erhebe und reinige<sup>4)</sup>. Über die Lehre der alten Theologen führt Platon freilich manches an, was als willkürliche und den Sophisten nachgebildete Deutung erscheinen möchte, wie wenn er ihnen die Lehre des Heraclitos beilegt, daß Alles beständig fließe<sup>5)</sup>; Anderes dagegen scheint dem Charakter alter mythischer Lehren ganz entsprechend zu sein. Hierzu rechnen wir die Meinungen über das gegenwär-

1) II. 81.

2) Plat. de rep. II. p. 364; Euthyd. p. 277; Isoer. laud. Basir. p. 229 ed. Steph.; Theophr. charact. 16, 25. Lobeck Aglaoph. p. 642 sqq.

3) De legg. VI. p. 782; Charm. p. 156 sq.

4) Phaedr. p. 244; 265.

5) Cratyl. p. 402.

lige und das zukünftige Leben, daß jenes ein Leben wie im Grabe sei, zur Strafe alter Sünden, worauf die allgemeine Rothwendigkeit reiniger Gebräuche gegründet werden müste, daß aber auch im zukünftigen Leben die Gerechten Lohn ihrer Thaten, so wie die Ungerechten Strafe erwarte<sup>1)</sup>). An diese Vorstellungen schloß sich auch höchst wahrscheinlich die Lehre von der Seelenwanderung an<sup>2)</sup>). Ueber die kosmogonischen Lehren, welche diesen Mysterien zugeschrieben werden möchten, finden wir keine sichere Auskunft beim Platon; Aristoteles aber meinte gefunden zu haben, daß den ältern Theologen überhaupt die Meinung vorgeschwobt habe, daß Bessere entwickle sich aus dem weniger Guten, die Ordnung aus dem Ungeordneten<sup>3)</sup>), indem sie aus der Nacht, dem Chaos, dem Uranos oder dem Okeanos die Dinge hervorgehen ließen, aber nicht aus dem Zeus, der jetzt die Welt beherrsche. Diese Meinung des Aristoteles gewinnt große Wahrscheinlichkeit, wenn man sie sowohl mit späteren Lehren der Philosophen, welche sich hieran anschlossen, als mit anderen Vorstellungen der Drphiker von den Göttern vergleicht. Denn von diesen müssen wir voraussehen, daß sie noch sehr roh waren, und an physischen Erscheinungen den Begriff des Göttlichen sich anschaulich machen<sup>4)</sup>); das

1) Cratyl. p. 400; Meno p. 81; Phaed. p. 62. Cf. Philolaï Fragm. ap. Clem. Alex. Strom. III. p. 438.

2) Meno l. l., wo Pandar erwidert wird. Auch Phileb. p. 66 hat D. Müller Prolegomena S. 385 den Vers des Drphicus dahin deuten wollen; vergl. dagegen Lobeck Aglaoph. p. 790.

3) Met. XII. 6; XIV. 4.

4) Arist. met. III. 4; XII. 8.

Berechtigte also wahrscheinlich als eine spätere Entwicklung ihnen erschien. Uebrigens scheint in ihren physischen Vorstellungen eine Vermischung, oder vielmehr Nicht-Verscheidung mechanischer und dynamischer Ansicht stattgefunden zu haben, wie sie auch in der heflobischen Theorie und in der orphischen Lehre, in welcher vom Ei die Geburt der Dinge abgeleitet wird\*), nachgewiesen werden kann.

So gering auch und so unsicher die Ausbeute sein mag, welche wir aus den mythischen Vorstellungen für unsern Zweck schöpfen konnten, so können wir doch noch weniger aus unserer Kenntniß der Dichtkunst und der sittlichen und wissenschaftlichen Denkweise jener Zeiten entnehmen. Diese beiden Quellen, aus welchen die Philosophie schöpfen konnte, sind oben fast nur zu dem Zwecke angedeutet worden, um die Lücke bemerklich zu machen, welche in der historischen Betrachtung über die Wiege, aus welcher die griechische Philosophie hervorging, uns bleibt muss. Wir sind nicht so kühn, aus den wenigen Fragmenten, welche uns von den Dichtern um die Zeit des Thales übrig geblieben sind, über den Charakter ihrer Dichtkunst etwas bestimmten zu wollen, außer nur das Allgemeinste, nämlich daß in der lyrischen und gnostischen Dichtkunst, welche jetzt sich auszubilden anfing, ein nachdenklicher Charakter herrschte, wie er diesen Arten der

\* ) Von dieser Lehre ist zuerst beim Platon, Sympos. II, 9, 2, die Rede; ihr Alter darf daher bezweifelt werden, d. h. nicht das Alter der orphischen Lehre vom Ei, welche Christophanes av. 695 erwähnt (vergl. Lobeck Aglaoph. p. 474 sqq.), sondern der Lehre, daß das Ei das Princip aller Dinge sei.

Dichtkunst geeignet, zur Erregung philosophischer Gewaltzen aber wohl geeignet ist. Einzelne Gedanken der Dichtkunst anzuführen, würde nichts frömmen, da sie nicht sothe wendig von der herrschenden Denkart, sondern vielleicht nur von der Stimmung des Augenblicks zeugen würden.

In die gnomiche Dichtkunst schlossen sich am nächsten die Gemeinplätze für das thätige Leben an, welche in den Sprüchen der sieben Weisen gesammelt worden sind, und welche mit den Anfängen der griechischen Philosophie umgeähr gleichzeitigen Ursprung gehabt haben mögen. Von einer Philosophie der sieben Weisen, wenn man den Thales ausnimmt, wird jedoch niemand, welcher Philosophie von andern Erzeugnissen des Geistes zu unterscheiden weiß, sprechen wollen. Eine Art Lebensweisheit mochte sich bei ihnen ausgebildet haben, welche sie aus dem Verkehr mit den Menschen schöpfend in kürzen Sinnspücken dem Verkehr überlieferten. Eine tiefere Weisheit in diesen zu suchen, sind wir keinesweges geneigt, ja wir möchten nicht einmal aus ihnen über die sittliche Gesinnung der Griechen damaliger Zeit irgend etwas folgern, da ihre Sammlung wenig Zuverlässigkeit hat, und die ganze Zusammenstellung der Sieben zu einer Gesellschaft, deren Mitglieder überdies auf verschiedene Weise genannt werden, zu dem Gebiete der Sage, nicht der Geschichte gehört. So mögen sie denn hier nur erwähnt worden sein, um anzudeuten, wie zu des Thales Zeiten der Geist der Überlegung und des Nachdenkens das ganze Leben der Griechen zu durchdringen begonnen hatte.

Hier von giebt auch die wissenschaftliche Bildung dieser Zeiten Zeugniß. Denn nicht nur in der Philosophie,

sondern auch in der Geschichte, sowohl der Natur, als der Menschen, wurden zu derselben Zeit die ersten Versuche gemacht, indem man so auf einmal an den entgegengesetzten Seiten des Wissenschafts ja erhalten begann. Die empirische Naturkunde hat ihren Ursprung in der Arzneikunde gehabt, und die ersten hingemauerten wissenschaftlichen Werke unter den Griechen finden wir in zwei von der Philosophie ursprünglich unabhängigen Schulen etwa um die Zeit des Thales und des Pythagoras. Mehr noch aber, als diese wenig bedeutende Naturgeschichte, erregt unsre Beachtung die älteste Geschichte der Griechen. Diese, wie sie aus den Händen eines Kadmus, Pherecydes und Herakleitos hervorging, ist nicht viel jünger als Thales, und scheint der Philosophie noch nicht so fern gestanden zu haben, als die spätere Geschichtsschreibung. Beide Philosophie und Geschichte haben eine gemeinsame Quelle gehabt in den religiös-poetischen Theogonien und Kosmogonien und in der Sage über Götter und Menschen. Diesen gemeinsamen Ursprung konnten sie auch in ihrer ersten Ausbildung nicht verleugnen. Daher finden wir bei den ältesten Philosophen Manches über Entstehung der Menschheit und über Gründung der Staaten. Die erste Geschichte aber schloß sich an die Nachforschung über Entstehung aller Dinge an, und verband mit der Götterur sprung die Geschichte der Helden und Menschen. Davon sieht man die unzweideutigen Spuren noch im Herodot. Den ältesten griechischen Geschichtswerken möchte auch wohl das sehr ähnlich gewesen sein, was Pherecydes der Sprecher über die Vermischung und Geburt der Götter schrieb. Von diesem Manne, welcher zu den ältesten

Schriftstellern in Prosa gezählt wird, deutet Aristoteles an, daß er auf der Grenze zwischen der mythischen Poësie und der Philosophie gestanden habe<sup>1)</sup>), und die Überlieferungen, welche uns von seinem Werke Nachricht geben, stimmen darin überein, daß er unter gewissen mythischen Bildern seine Vorstellung von dem Ursprunge der Dinge mittheilte: Daß diese Bilder für uns schwer zu deuten sind, ist natürlich, weil sie schon den Alten, welche doch das Ganze übersehen konnten, dunkel vorkamen, uns aber nur wenige Fragmente seiner Allegorie gerettet worden sind. Daß er Alles aus dem Besten habe hervorgehen lassen, schließt Aristoteles<sup>2)</sup> wohl nur daraus, daß er den Zeus als das Erste gesetzt hatte<sup>3)</sup>). Außer dem Zeus aber scheint er eine bildbare Masse angenommen zu haben als zweites Princip, welches er die Erde nannte<sup>4)</sup>), und indem er den Zeus als das befruchtende Princip in die Liebe sich verwandeln ließ, stand er wohl in der Mitte zwischen der mechanischen und dynamischen Naturlehre, deren Sonderung wir in den ersten Anfängen der griechischen Physis sich bildend finden<sup>5)</sup>.

1) Met. XIV. 4.

2) L. I.

3) Diog. L. I. 119.

4) Wenn Diog. L. I. 1. die Zeit als drittes Princip genannt wird, so scheint mir damit nur die Ewigkeit der Zeit, in welcher die Prinzipien waren, angekündigt zu werden.

5) Die Hauptstellen über die Lehre des Pherecydes außer den schon angeführten sind: Clem. Alex. Strom. VI. p. 621; Procl. in Tim. III. p. 156; Herm. irrig. phil. 12. p. 222. Worth; Max. Tyr. diss. X, 4. p. 174. Reisk.

Wenn man nun diese Elemente griechischer Bildung, aus welchen die Philosophie sich entwickeln konnte, betrachtet, so wird man wohl nicht daran zweifeln können, daß sie hinreichend waren, den philosophischen Trieb der Griechen zu wecken und zu nähren. Gibt man ein Volk auf der Stufe der Bildung stehend, auf welcher das griechische zur Zeit des Thales stand, so muß man erwarten, daß es sich bald seine Philosophie bilden werde, wenn nicht ungünstige Umstände sein Fortschreiten auf der begonnenen Bahn hemmen sollten. Man kann unbedenklich sagen: die Griechen bedurften keiner Anweisung zur Philosophie; ohne fremden Unterricht könnten sie sich zur philosophischen Erkenntnis erheben.

Doch wer weiß, zu ihren eignen guten Gaben kann noch der fremde Unterricht als ein willkommenes Geschenk hinzutreten sein, und wenn sie auch nicht einen eigentlich philosophischen Unterricht genossen haben sollten, so sind doch vielleicht Gedanken und Ueberlieferungen aus der Fremde, in den guten Boden des griechischen Geistes ausgesät, fruchtbar geworden zur Erzeugung der Philosophie.

Wir werden also hier noch zu untersuchen haben, ob sich einigermaßen sichere Spuren in den Ueberlieferungen darüber nachweisen lassen, daß die Griechen Elemente ihrer ältern Philosophie von fremden Völkern entnommen hätten. Dadurch werden wir wieder auf die orientalischen Völker geführt, denn bei andern können wir keine Bildung suchen, welche der griechischen Philosophie hätte förderlich sein können.

Wir haben jedoch hierbei nicht bloß auf die alten Ueberlieferungen, sondern auch auf einige der wichtigsten

neueren Untersuchungen zu sezen, denn jene sind zu ungenügend, und müssen daher durch mancherlei gelehrtc Zusammensetzungen ergänzt werden. Vieles beruht hiebei auf allgemeinen Vorstellungen und auf Wahrscheinlichkeiten, welche man aus der Vorstellung über das Verhältniß der Griechen zum Orient entnahm und entnimmt. Man hat es ganz natürlich gefunden, anzunehmen, die orientalische Bildung sei auf die späteren Griechen übergekommen, und so auch philosophische Lehren; ein Zusammenhang zwischen der griechischen und der orientalischen geistigen Entwicklung sei auf jeden Fall anzuerkennen. Wer wird so thöricht sein, dies letztere im Allgemeinen zu leugnen? Wenn man aber hieaus etwas folgern will, besonders zu unserem Zwecke, so muß man einen doppelten Einfluß des Orientalischen auf das Griechische unterscheiden, einen früheren und einen späteren. Den früheren sehe ich zuerst in die Zeiten, als Griechenland zum Theil von Asien aus mit seinen ersten Bewohnern bevölkert ward, dann aber auch, als spätere Colonien von Asien und Aegypten aus der Richtung der ersten Völker züge nach Griechenland folgten. Durch diese Einwanderungen ist erst das Volk geworden, welches wir in der geschichtlichen Zeit als das griechische kennen; dadurch ist auch erst der Gegensatz zwischen morgenländischem und abendländischem Wesen entstanden. Denn als die ersten Einwanderer nach Griechenland kamen, waren sie unstreitig Orientalen, und brachten das ganze orientalische Wesen in ihre neuen Wohnplätze. Nachher aber hat sich ein solcher Gegensatz zwischen den Ausgewanderten und denen, welche im Orient zurückgeblieben waren, festgesetzt,

dag die Griechen diese mit Barbarus nannten. Sie hatten verschiedene Sprachen, verschiedene Götter. Den späteren Einfluß nenn ich den, welcher stattfand, nachdem die Griechen ein Volk, welches keine fremde Bestandtheile mehr in sich aufnahm, geworden waren. Dieser Einfluß ist so wenig zu leugnen, als der ersten; aber dass über möchte großer Streit herrschen, wie weit er sich erstreckt habe.

Wir haben es bei unseren Untersuchungen nur mit dem letzten Einflus zu thun, denn bei der Gebildung des griechischen Volkes kann von Philosophie nicht die Rede sein; jedoch um diesen genauer zu bestimmen, wird es nicht unpassend sein, Einiges über jenen Einflus zu sagen. Was die Griechen vom Orient aus in ihre neue Heimat mitbrachten, ist der Grund der griechischen Sprache geworden, in welcher man noch die Verwandtschaft mit den Orientalen erkennen kann; auch empfingen damals die Griechen die Anfänge der Künste, welche zum Leben nothwendig sind, und was in ihnen Sitten und in ihrer Mythologie sich Verwandtes mit dem Orientalischen nachweisen lässt, ist gebestenheils in jenem hohen Alterthume das Eigenthum der Griechen geworden. Viel weiter möchte sich wohl das nicht erfreuen, was mit den Griechen und den Colonien, welche später gefolgt sind, nach Griechenland eingewandert ist. Dagegen Schreibkunst, Rechenkunst, Landesvermessung und Beobachtung der Gestirne haben sehr wahrscheinlich erst später die Griechen von den Irenen kennen gelernt. Es bestand also eine Art von Verkehr unter Griechen und Barbaren, und ein Austausch, nicht nur der Waren, sondern auch der Kenntnisse und

Geschäftlichkeiten. Viele jedoch scheinen mir eine zu große Meinung von der Einigkeit und von dem Einfluß, dieses Verkehrs auf die Griechen zu haben. Man scheint sich denselben fast wie den Verkehr der neuen Europäer untereinander oder auch mit Nicht-Europäern vorzustellen; aber gewiß ist er ganz anders und viel beschränkter gewesen. Welche Masse der Verkehrsmittel haben wir vor den Alten voraus! Bei uns ist, worauf besonders zu achten, das Boturtheil, welches bei den Alten alles Barbarische traf, nicht vorhanden, und wenn bei den Griechen die Unbekanntheit mit fremden Sprachen ein fast unübersteigliches Hinderniß geistiger Mittheilung zwischen ihnen und den Barbaren war, so ist uns dagegen die Verschiedenheit der Sprache fast nur ein neuer Anreiz zum Austausch der Gedanken. Die Dolmetscher zwischen Griechen und Barbaren scheinen aber nicht viel weiter ausgereicht zu haben, als zum Handel und Wandel und zu sonstigen bürgerlichen Geschäften. Auf diesen Kreis des Verkehrs beschränkte sich also auch wohl hauptsächlich die Gemeinschaft der Griechen mit den Barbaren in der historischen Zeit; was sich sonst noch daran anschloß, mußte mehr einzelner und zufälliger Art sein.

Wir haben es hier hauptsächlich mir mit religiöser Gesinnung und Denkart und mit wissenschaftlichen Untersuchungen zu thun. Was die religiöse Denkart betrifft, so scheint es mir so leicht und so natürlich nicht, wie viele gedacht haben, daß sie von den Griechen erforscht und von den Barbaren mitgetheilt worden sei. Denn das Innerste unserer Seele, unsere ganze religiöse Gesinnung, offenbaren wir nicht so leicht; es wird auch nicht

so leicht erkannt. Was vor äußern Gebärden offen dageht; was von Erzählungen davon sich anknüpft, ist ein Anderes; darauf kommt es uns aber wenig an. Wie schwierig es hält, bei vielfachem äußern Verkehr die innere Denkweise aufzufassen, davon zeugt, daß wir von Kaufleuten sehr wenig brauchbare Nachrichten über die Religion fremder Völker erhalten haben. Ueberdies waren die Griechen wenig empfänglich für religiöse Ansichten anderer Art, als die ihren. Aeschylus und Herodotus liefern den Beweis, besonders der letztere, der zwar von fremden Götterverehrungen vieles erzählt, aber alles nur in griechischem Lichte betrachtet.

Noch näher liegt es uns, zu bezweifeln, ob die Griechen philosophische Mittheilungen von den Orientalen erhalten haben. Die philosophische Mittheilung ist überhaupt sehr schwierig, und wir sehen es noch jetzt, daß eine Philosophie lange in einem Volke verschlossen sein kann, ohne daß die benachbarten Völker, welche mit jenem in vielfachen Berührungen, selbst wissenschaftlicher Art, stehen, von ihr irgend eine Erregung erhalten. Eine innere Verschiedenartigkeit zwischen Griechen und Barbaren dürfen wir doch wohl voraussehen, und daraus scheint es mir zu folgen, daß die alten Griechen auch wenig geneigt waren, von den Orientalen zu lernen. In den Zeiten, von welchen hier die Rede ist, war man fern von der Gelehrsamkeit, welche das Urtheil Anderer zu erforschen und aus ihm sich zu unterrichten sucht; ein Jeder suchte sich bei sich selbst zu bilden, wenn er nicht in seiner Jugend auf einen passenden Lehrer gestoßen war. Es giebt keine Spur davon, daß in den ältesten Zeiten der

Philosophie ein Griechen etwa eine ägyptische oder persische Schrift übersetzt habe oder sich habe übersetzen lassen. Nach weniger waren wohl die griechischen Philosophen im Stande, selbst solche Schriften zu lesen oder mindesten einen wissenschaftlichen Unterricht in fremder Sprache zu erhalten.

So müssen wir bezweifeln, ob die Griechen große Lust und große Fähigkeit besaßen, von den Orientalen zu lernen. Aber auch von den Orientalen dürfen wir kaum voraussehen, daß ihre Geschicklichkeit zu lehren groß gewesen sei. Bei der wissenschaftlichen Mittheilung gilt die Regel, daß niemand früher zum Lehren geneigt und geschickt ist, ehe er die Anfangsgründe der Wissenschaft einigermaßen überwunden hat. Es fragt sich also, ob zur Zeit der angehenden wissenschaftlichen Bildung unter den Griechen die Orientalen weit genug in der wissenschaftlichen Entwicklung fortgeschritten waren, um den Griechen fähige Lehrer zu werden. Was wir von der orientalischen Bildung jener Zeit kennen, berechtigt uns keinesweges dies anzunehmen. Was ihnen Herodot, welcher sie kannte, zuschreibt, besteht nur in einigen Anfängen der Wissenschaft, und Platon legt auch den Phönikern und Ägyptern als das, was sie vor Andern auszeichnet, mit die Gewerbstätigkeit bei, während den Griechen vor allen andern Völkern Wissbegier zukomme\*). Nach allen diesen Berücksichtigungen der Verhältnisse, in welchen die Griechen zu den Orientalen standen, ist es uns also nicht

---

\* ) De rep. IV. p. 485 fin.

sehr wahrscheinlich, daß jene von diesen vier Elementen ihrer wissenschaftlichen Bildung entnommen haben sollten.

Doch wir müssen nun die Überlieferungen und die Gründe prüfen, auf welche sich die von der unserigen abweichende Meinung anderer stützt. Die Überlieferungen über die barbarischen Lehren griechischer Philosophie sind bei den griechischen Schriftstellern selbst im Ganzen nicht sehr häufig und im Einzelnen nicht zum besten beglaubigt. Bei den ältesten Zeugen, bein. Platon und bein. Aristoteles, finden wir darüber nichts. Platon führt zwar zuweilen ägyptische Mythen an und legt Ägypten welche Sprüche in den Mund, daß er aber dies alles nicht zu ernst gewonnen wissen wolle, darüber erklärt er sich deutlich genug \*). Erst in den späteren Zeiten, erst mit dem Abschluß des wissenschaftlichen Lebens unter den Griechen, vervielfältigen sich die Gerüchte über die orientalische Abkunft der griechischen Philosophie. Die Späteren wollen mehr hierüber wissen, als die Früheren, und das von lassen sich die Gründe nicht schwer auffinden. Nachdem die Fähigkeit Eigens zu erkennen abgenommen, fügt man an, seiner eigenen Dürftigkeit in der Erfindung sich bewußt, über die Alten, und woher sie ihre Weisheit genommen, zu grübeln; man verstand die weichen Qua-

\*) Phaedr. p. 275. Ich will hier beiläufig erwähnen, daß man wohl auch noch neuerdings darauf hingedeutet hat, Platon möchte seine Philosophie aus Ägypten geholt haben, s. A. W. Schlegel Vorrede zum Bhagavad-Gita, S. XXV. Dies wird aber schon hinlänglich durch die oben angeführte Stelle aus dem 4. Buche der Republik widerlegt, in welcher er den Ägyptern zwar das φιλοσόφων, aber nicht das φιλοσόφος beilegt.

ten ihres Lebend, welche sie in sich selbst hatten, nicht mehr, da man sich selbst unfähig fand, aus sich Aehnliches zu schöpfen. Auch war man nach den Zeiten des Kreisfotos mit dem Orient näher bekannt geworden; man hatte Spuren einer früheren Bildung in ihm, als in Griechenland gefunden; man war nicht im Stande sich eine andere Bildung, als die griechische zu denken, die Vermuthung war zu natürlich, daß die alten Griechen vor den Orientalen gelernt hätten, wie die neuen Griechen von ihren Voreltern noch jetzt lernten. So wurden zwei Arten der Unfähigkeit Ursachen dieser Vermuthung, dann des allgemeinen Irrthums und weiter daran sich entknüpfenden, historischen Muthmaßungen; die Unfähigkeit, eine andere Bildung, als die eigene, sich zu denken, und die Unfähigkeit, in den höheren wissenschaftlichen Gebieten zu schaffen. Man beurtheilte die Vorzeit nach sich, daraus entstand die schlechte Geschichte, welche den dünnen Zusammenhang an der Stelle des innern zu gewinnen suchte. Als nun noch die orientalische Phantasie in der Geschichte um sich griff, erhielt man Lieberlieferungen, wie die der Neu-Platoniker, welche im Ganzen niemand gebrauchen kann, viele aber im Einzelnen zu gebrauchen versuchen; aber ich möchte sagen, sie sind bis in das Einzelste verderbt, denn der Hauch der inneren Unwahrheit hat sie vergiftet. Diese Männer kommen das Einzelne nicht richtig auffassen, weil sie alles in das schiefe Licht ihrer gehaltlosen Phantasie stellten \*).

1) Lobeck de mysteriorum Eleus. gradibus. I. p. 82. —  
Platonicus, hoc est pessimus antiquitatis interpres.

Doch wir müssen auf einige dieser Uebersieferungen Rücksicht nehmen, und wollen es hier im Zusammenhange thun, da man auf diese Weise am besten ihren Werth zu beurtheilen im Stande ist. Schon dem ersten Philosophen unter den Griechen schreibt man orientalische Lehren zu. Thales, sagen Einige, habe von den ägyptischen Priestern seine Lehre enthalten. Die Zeugen dafür sind jüngere Schriftsteller, wie Plutarchos<sup>1)</sup> und Samblichos<sup>2)</sup>; auch findet man keine Bestätigung dieser Sage in der Ähnlichkeit der Lehre des Thales mit den Meinungen der Aegypter. Desso mehr hat man den Ursprung der thaläischen Philosophie bei den Phönikern gesucht. Er stammte ja aus einer phönischen Familie und war nach Asien gereist<sup>3)</sup>, wahrscheinlich nach Phöngien; wie ist es nun nicht höchst wahrscheinlich, wenn nicht gewiß, daß er seine Lehre, Alles sei aus dem Wasser, aus Phöngien erhalten habe, wo dieselbe Lehre, wie überhaupt in Asien, uralt ist<sup>4)</sup>. Wir müssen gestehen, daß diese Vermuthungen uns keinesweges sehr einleuchtend sind. Viel wahrscheinlicher erscheint es uns vielmehr, daß Thales von selbst, aus seiner griechischen Denkart heraus, zu der Lehre gekommen sei, welche er ausspielte, besonders wenn wir bedenken, daß Aristoteles nicht nur nichts von ihrer

1) De plac. phil. I. 8.

2) De vita Pyth. 12. Den Brief des Thales selbst, Diog. Laert. I. 45, erwähne ich nur.

3) Römisch nach dem oben angef. untergeschobenen Briefe.

4) Saanleji hist. phil. p. 9; G. Ritter Vorhalle der europäischen Völkergeschichte, S. 179.

ausländischen Abkunst sagt, sondern auch nichts davon weiß, indem er geneigt ist, die Lehre des Thales: *an griechische Vorstellungen ähnlicher Art anzuknüpfen* <sup>1)</sup>.

Noch gesünder Verdacht ruht auf dem Pythagoras, daß er seine Philosophie aus orientalischen Ueberlieferungen geschöpft habe. Hierüber ist nichts geschichtlich verbürgt; die ältesten Zeugnisse sind etwa zweihundert Jahre jünger, als Pythagoras <sup>2)</sup>, und wer das Wahrheitshafte in den Erzählungen über den Pythagoras kennt, wird auf alle die Angaben über die Reisen des Pythagoras nach Syrien, Babylon, Persien, Indien, ja zu den Theatern und den Dryoiden in Gallien, durchaus nichts bauen wollen; sie haben alle gleiche Gewähr. Man kann also nur nach der Wahrscheinlichkeit der Sachen urtheilen, und in dieser Rücksicht finde ich es einigermaßen glaublich, daß Pythagoras in Aegypten war und dort Bekanntschaft mit ägyptischen Meinungen machte. Das aber, was hierüber von dem frühen Griechen vermutet wird, bezieht sich allein auf die Lehre von der Seelenwanderung, von welcher schon Herodot urtheilt, daß sie ägyptischen Ursprungs sei. An dieses Urtheil des Herodot sind wir nicht gebunden <sup>3)</sup>, eben so wenig, als wir die Meinung des Herodot

1) Met. I. 8.

2) Isokrates erwähnt zuerst die ägyptische Reise land, Bus. p. 227. ed. Steph.

3) Herodot, II. 123, giebt sein Urtheil nur für seine Meinung aus, indem er sagt, die Griechen, welche die Seelenwanderung gelehrt, hätten sie für ihre eigene Lehre ausgegeben, also nicht für ägyptische. Es geht von der Annahme aus, daß die Aegypter zuerst die Unsterblichkeit der Seele gelehrt hätten. Diese Lehre brach-

thellen müssen, daß die griechischen Götter aus den ägyptischen ihren Ursprung genommen haben; denn es sind dies Urtheile eines Mannes, welcher für das ägyptische Alterthum eingetaummt war. Man hat jedoch noch andere Spuren ägyptischer oder orientalischer Lehre in den Gebräuchen und Wiederkunstgewerben der Pythagoräer finden wollen; aber wer sich die Mühe geben will, die Untersuchungen hierüber zu untersuchen, wird finden, daß die Nachrichten großenteils Theile aus späterer Zeit sind, wenig untereinander zusammenhängen, und den wichtigsten selbst von früheren Gewährlehnern, welche die Pythagoräer noch kannten, widersprochen wird \*). Es ist leichter über diese Dinge dieses oder jenes Zeugniß anzuführen, als eine geschichtliche Thatssache darüber auszumitteln. Wir enthalten uns also des Gebrauches solcher Zeugnisse, welche, nur der Sage entnommen, in späterer Zeit zur Beglaubigung eines Vorurtheils vor unwissenschaftlichen Männern sind gebraucht worden, und nur über die Lehre von der Seelenwanderung entscheiden wir uns, daß sie den Pythagoräern und den Ägyptern gemein war.

---

ten doch die Griechen nicht erst zu des Pythagoras Zeiten von den Ägyptern zu lernen.

\*) Nur eine Ausnahme macht hierwohl, daß die Pythagoräer, eben so wie die Ägypter, nicht in wölbigen Keldern begraben werden durften. Herod. II. 81. Dieser Unmöglichkeit möge sich erfreuen, wer da will. Ich bemerke aber hier noch: daß Herodot zwischen den ägyptischen, orphischen, bacchischen und pythagorischen Mysterien eben keinen Unterschied macht, kann nur in irgend einer Unmöglichkeit, welche er an ihnen insgesamt fand, begründet sein, und diese Unmöglichkeit, vermuthe ich aus der früher angeführten Stelle, war ihre Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

Was ist aber damit gewonnen? Wir wollen uns nicht darauf berufen, daß die Sage von der Seelenwanderung fast eben so allgemein verbreitet gewesen zu sein scheint, als die Lehre von der Unsterblichkeit; sondern nur zu bedenken geben, daß jene Sage schon vor dem Pythagoras den Griechen nicht unbekannt war. Sie wird seinem Lehrer, dem Pherekydes, zugeschrieben und den Orphikern, mit welchen Herodot die pythagorischen Orgien in Verbindung bringt. Auch Herodot erkennt die frühere Verbreitung dieser Lehre unter den Griechen an, indem er von den neuesten die früheren Verbreiter derselben unterscheidet<sup>1)</sup>; denn unter den neuesten können doch nur die Pythagoräer verstanden werden. Also wenn Pythagoras in dieser Lehre von der ägyptischen Weisheit neue Erkenntnisse den Griechen zugeführt haben soll, so muß er wenigstens eine andere Form derselben; als die, welche den Griechen früher bekannt war, empfangen und mitgetheilt haben<sup>2)</sup>. Davon finden wir aber keine Spur in

1) II. 123. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχεῖσαστο, οἱ μὲν πρότεροι, οἱ δὲ ὑστεροί. Anderer Meinung ist Cobell. Aglaoph. p. 800. sqq.

2) G. Schlegel, üb. d. Sprache u. Weisheit der Jäger, S. 111, sagt: „auf diese Weise (nämlich in moralischem Sinne) finden wir in der Lehre des Pythagoras den Begriff der Metempsychose mit allen seinen orientalischen Nebenbestimmungen zum sichern Beweise, daß er keine hellenische Erfindung war.“ Ich bedaure, daß Gr. S. alle die orientalischen Nebenbestimmungen in der pythag. Lehre nicht näher bezeichnet hat; denn ich selbst weiß sie nicht zu finden. Wenn aber etwa in dem moralischen Sinne der Hauptbeweis liegen soll, so weiß ich auch wieder das Beweisende in diesem Beweise nicht zu finden. Denn wo diese Lehre auf sittliche Gestaltung stieß, da mußte sie auch einen sittlichen Charak-

der Philosophie, welche von ihm ihren Namen führt, vielleicht ist diese ihren wesentlichen Bestandtheilen nach ein so eigenthümliches Erzeugniß des griechischen Geistes, daß wir ihre Bedeutung nur aus der Geschichte des griechischen Geistes begreifen können. Die Seelenwanderung nimmt in dieser Lehre nur eine sehr untergeordnete Stelle ein.

Nun ist außer den schon angeführten nur noch eine Lehre der ältern griechischen Philosophen, von welcher eine bestimmte Ueberlieferung bei den Alten vorhanden ist, daß sie ihren Ursprung im Orient gehabt habe, nämlich die Atomenelehre. Der Stoiker Poseidonios behauptete, diese Lehre stamme von dem Sidonier Moschos oder Nochos, der vor den Zeiten des trojanischen Krieges gelebt habe \*). Nun weiß man zwar nicht, wie Leukippus, welcher für den Urheber der griechischen Atomistik gilt, mit den Phöniziern in Verbindung gekommen sein soll, aber da uns wenig von dem Leben dieses Mannes be-

ter annehmen, und die, welche Alles aus Ueberlieferung von den Indern zu den Griechen gelangen lassen, werden doch wohl nicht so weit gehen, zu behaupten, auch die sittliche Gesinnung habe sich von jenen zu diesen fortgeslanzen müssen. Uebrigens ist Gr. Schl. nicht so kühn, den Pythag. selbst nach Indien gehen zu lassen, sondern er läßt die Lehre von der Seelenwanderung von Indien durch Ägypten nach Griechenland wandern; meint aber, zwischen der ägyptischen und indischen Seelenwanderung sei ein großer Unterschied. Wie konnte nun doch die pythagorische Seelenwanderung so große Ähnlichkeit mit der indischen erhalten?

\*) Sext. Emp. IX. 863; Strab. XVI. p. 867. Tauchn. Etwas Näheres über die mythische Lehre des Nochos giebt Damasc. de prim. princ. c. 125 p. 385 an, was aber von atomistischer Lehre nicht das geringste verhält.

kannt ist, so ist es doch nicht unmöglich, anzunehmen, er sei auf irgend eine Weise von den Phönikern verlehrt worden, oder wenn nicht er, doch ein anderer Mann denselben Lehre, Demokritos, welcher, seiner eigenen Aussage nach, weit Reisen auch im Morgenlande gemacht hatte, obgleich auch dieser keinesweges eingestehen will, daß er von dorther seine Philosophie entnommen habe. Aufstatt nur solche lockere Vermuthungen gänzlich abzuweisen, hat man sie noch dadurch zu unterstüzen gesucht, daß auch bei den Indern atomistische Vorstellungen vorkommen, welche ihnen Weg über Phöniken nach Griechenland gefunden haben möchten<sup>1)</sup>). Aber man betrachte nur zuerst die Ueberlieferung. Die, welche sie dem Poseidoniois nachsprechen, sind selbst in Zweifel, ob sie ihm glauben sollen; und sie haben wohl Grund zu zweifeln, denn die Ueberlieferung spricht von einer Zeit, welche aus ihr dem Bereich aller historischen Kunde liegt, Poseidonios ist wenigstens um tausend Jahre jünger, als die besten, von welchen er spricht, er behandelte überdies die älteste Geschichte ganz willkürlich, und war geneigt, die Philosophie bis in das älteste Alterthum der Erfindung der ersten Künste zurückzuschreiben<sup>2)</sup>; einem solchen Schriftsteller ist in einer Sache, von welcher das ganze Alterthum nichts weiß, durchaus nicht zu trauen. Man füge noch hinzu, daß die Phöniker, wie wir früher aus dem Platon bemerkten haben, den Alten als wissenschaftliche Männer

---

1) Fr. Schlegel, üb. d. Spr. u. Weisheit der Ind. S. 118.

2) Senec. ep. 90.

ner durchaus nicht bekannt sind, und zulegt, daß wir die Nommenlehre als eine Meinung betrachten müßten, welche aus der Ausbildung der mathematischen Erkenntnis unter den Griechen und aus deren Anwendung auf die Erfahrungen über die Natur ganz natürlich sich entwickelt müßte, und ich glaube, niemand, welcher mit unbefangenen Geiste prüft, wird nach solchen Überlegungen den früher angeführten Vermuthungen einige Wahrscheinlichkeit beilegen.

Auch solchen griechischen Philosophen, welche schon in das reifere Alter der sokratischen Schulen gehörten, wie nachgesagt, daß sie aus dem Unterrichte der Barbaren neue Lehren nach Griechenland gebracht hätten. Darüber glaube ich kurz sein zu können: Die Entwicklung der sokratischen Schulen ist von der Art, daß man die Keime fast aller ihrer Lehren bei den früheren Griechen finden kann; Es scheint uns von einer ganzlichem Unklarheit der sokratischen Lehre bei ihrem Verhältnisse zur griechischen Art zu zeugen, wenn man aus einer schlecht verbürgten Quelle<sup>\*)</sup> annehmen zu müssen glaubt, dem Sokrates sei das Ganze oder ein Theil seiner Lehre von einem indischen Meisterden, der nach Athen gekommen sein soll, mitgeteilt nicht wie erzählt worden. Man hat ferner vom Platon gesagt, er habe von den Ägyptern gelernt; dagegen aber spricht, daß er selbst die Ägypter ihrer Weisheit wegen nicht achtet, und nur eine grobe Unkenntniß seiner Lehre kann ihren durchaus griechischen Charakter.

<sup>\*)</sup> Der Bürger ist Aristoxenos, von welchem viele Unwahrheiten über den Sokrates in Umlauf sind. Euseb. præp. ev. XI. 5.

verkennen. Man hat endlich auch daran erinnert, daß der Skeptiker Pyrrhon in Indien mit Gymnosophisten und in Persien mit Magern verkehrt haben soll, auch gleicht es einen und den andern Punkt in seiner Lehre, welchen man mit orientalischen Lehren vergleichen könnte, aber eben diese Punkte sind schon vor ihm in Griechenland bekannt gewesen; so daß er, wenn er sie in Indien oder Persien kennen gelernt haben sollte, damit nichts Neues in sein Vaterland gebracht haben würde. So finden wir nichts durch Ueberlieferung Geschertes, was was nöthigen könnte, in den Zeiten der blühenden griechischen Philosophie ein Eingreifen des orientalischen Einflusses auf ihre Entwicklung anzunehmen. Dagegen beginnt allerdings eine Vermischung der griechischen mit den orientalischen Denkweise, als der Verfall der sokratischen Schulen herbeikam.

Es bleibt uns nur noch übrig, Einiges über neuere Vermuthungen, welche sich an die alten Ueberlieferungen nicht unmittelbar anschließen, zu sagen. Diese Vermuthungen stützen sich theils auf Aehnlichkeiten der Lehren, theils auf Dunkelheiten in der Entwicklung der griechischen Philosophie. Wie gehabtlich die erste Stütze sei, hat man selten recht eingesehen. Eine allgemeine Aehnlichkeit wird unter den Ausbildungungen philosophischer Gedanken immer stattfinden, denn das allgemeine Streben des menschlichen Geistes nach wissenschaftlicher Einsicht muß ähnliche Producte erzeugen, und mehr als eine allgemeine Aehnlichkeit hat man gewöhnlich nicht nachweisen können; ja wenn man in die genaueren Einzelheiten der Lehren eindringt, so findet man nicht selten solche Unähnlich-

heiten, welche das Wesen der Sache betreffen, und daher jede Möglichkeit der Ueberzeugung ausschließen. Wenn irgend wo, so ist hier die genaueste Nachforschung nöthig, und jedes oberflächliche Urtheil von Dilettanten abzunehmen, weil solche solchen Lehrländischen und Unökonomischen, und was das Wesentliche in beiden ist, gehörig abgunstigen im Stande sind, nur zu oft aber einzelnen Neuerungen fürgen, deren Werth vor der geschichtlichen Kritik sie nicht abzuschätzen im Stande sind. Note da, wo man solche Lehrländlichkeiten der Lehren findet, welche sehr in das Besondere und in die eigenhändliche Darstellung eingehen, läßt sich auf einen historischen Zusammenhang schließen; alsdann aber muß man nach dem Früheren und späteren forschen, um sagen zu können, welche Mutter, welche dogegen die Tochter sei; läßt uns aber die Zeitbestimmung im Stich, so kann man aus dem Zusammenhange der Lehren entschieden werden, wo das natürliche Vaterland derselben zu suchen sei.

Am wenigsten ist es zu billigen, wenn man allerlei Arten von Philosophie, welche etwas vom sogenannten Pantheismus enthalten, auf orientalischen Ursprung zuschließen will, selbst die Lehre des Xenophanes \*), welche doch so offenbar aus dem dialektischen Charakter der Griechen entsprungen ist. Die Vermischung der verschiedenartigsten Ansichten ist hierin zu offenbar, als daß man nicht

\*) Schlosser's universalhistorische Uebersicht, 1. Thl., 1. Abth., S. 423 f. Pantheistische Richtungen finden sich überall, wo Religion und Philosophie sich finden, selbst bei den Süddesi-  
tanern.

bei genauerer Forschung das Tage der Vermuthung einsehen sollte. Mehr Aufmerksamkeit verdient das, was man über den orientalischen Ursprung der herakleitischen Lehre gesagt hat, gewiß auch mit Berücksichtigung ihrer pantheistischen Richtung<sup>1)</sup>, denn es bezieht sich doch auf Kenntniß des Einzelnen. Aber freilich, wenn wir uns dabei bald auf ägyptische, bald auf magische und zoroastrische Lehren verwiesen sehen<sup>2)</sup>, so wissen wir nicht, wo hin wir uns wenden sollen, und müssen eine unwillkürliche Vermischung von Lehren, welche zwar aus gleicher Quelle geflossen sein mögen, aber doch zur Zeit des Herakleitos sehr weit auseinander standen, befürchten. Doch mehr macht uns eine andere Bemerkung stützig, daß nämlich eben sowohl die Lehre des Pythagoras, wie die des Herakleitos auf dieselbe Quelle zurückgeführt werden soll; auf den Feuerdienst der Magier<sup>3)</sup>. Denn angenommen, zwei ihrer Art nach so verschiedene Lehren wären aus derselben Ueberlieferung geflossen, so würden wir wenigstens gestehen müssen, daß wirklich in der Ueberlieferung Mitgetheilte sei, der verschiedensten Deutung fähig, und gar nicht des Namens einer Lehre werth gewesen. Auch die Ähnlichkeiten zwischen herakleitischer und orientalischer Lehre sind keineswegs von der Art, daß man daraus etwas Entscheidendes entnehmen könnte; vielmehr bestehen sie thils nur in der allgemeinen Aufsicht von der Gott-

1) Ebend. S. 426; Creuzer's Symbolik, 2. Bd. S. 182 f., erste Ausg.

2) Creuzer, S. 186, 187.

3) Ebend. S. 182.

lichkeit des Gauers, welche überdies beim Herausleito<sup>s</sup> ganz anders gewendet ist, als bei den persischen Herrschern<sup>1</sup>), theils in einigen unbedeutenden Vorstellungsdarstellungen, wie sie wohl auch Leute, welche gar keinen geschichtlichen Zusammenhang untereinander haben, gemeinsam hab<sup>n</sup> können<sup>2</sup>). Endlich aber finden wir in den Fragmenten des Heraclito<sup>s</sup> mehrere Epuren eines entzückten Hasses und eine Liede ausgebildet, welche der orontialischen Vorstellungswelt ganz entgegengesetzt sind. Doch wir wollen unserer Geschichte nicht vorgreifen; sondern das Röthige hierüber bei der heraklitischen Religion erwähnen.

Um noch zuletzt die Dunkelheiten in der Geschichte der frühen griechischen Philosophie zu erwähnen, so sind sie als eine natürliche Folge thöld<sup>s</sup> der unzusammenhängenden Nachrichten, und welchen wir die Geheimniß dieser Schriften

1) Creuzer scheint dies nicht einzusehen, indem er den persischen Gegensatz zwischen Sicht und Sinneseindruck mit der heraklitischen Lehre von den entgegengesetzten Theileigkeiten in dem Leben der Welt vergleicht, da doch beide ganz entgegengesetzter Art sind.

2) Creuzer führt solcher Ähnlichkeiten zwei an: 1) daß Heraklit das Sonnenfeuer aus dem Meere sich entzünden läßt, welches Cr. mit ägyptischen Symbolen, die erst gebaut werden müssen, vergleicht; es ist dies aber die künstliche Vorstellung der meist anwohnenden Griechen, welche mehrmals bei den älteren Philosophen vorkommt; 2) daß Heraclito<sup>s</sup> die entgegengesetzten Spannungen der Weltharmonie mit den Spannungen des Wagens und des Pferds vergleicht, welches Creuzer auf persische Symbole zurückführt will. Diese Ähnlichkeit ist weit hergeholt, da die Vergleichung doch sehr nahe liegt. Wie viel größere Ähnlichkeit findet sich zwischen einer Spur von Manu's. Verordnungen und einem heraklitischen Wilde, indem beide die Weltbildung als ein Spiel Gottes betrachten, und doch ist auch diese Ähnlichkeit gar kein Zeichen geschichtlichen Zusammenhangs.

müssen, thesis des unklaren Bewußtseins, und welchem sie hervorging, anzuschreiben. Uebrigens hoffen wir durch eine zusammenhängende Betrachtung der Ueberlieferungen vieles von diesen Dunkelheiten zerstreuen zu können. Unser Urtheil, nach welchem wir es höchst unwahrscheinlich finden, daß orientalischer Unterricht Einfluß auf die Ausbildung der griechischen Philosophie gehabt habe, geht weit mehr von der Betrachtung der ältesten griechischen Philosophie aus, als von der Betrachtung des ältesten orientalischen Wesens. Dies kann auch nicht anders sein, da uns das Orientalische jener Zeit so wenig bekannt ist. Wenn wir aber auf die ersten Anfänge der Philosophie bei den Griechen unser Auge wendet, so finden wir sie so einfach und so ganz von allen Ueberliefereten frei, daß sie durchaus ersten Versuchen gleichen. Die Ausbildung in ihnen geschieht so allmälig, daß man fast jeden Schritt verfolgen kann; es bricht nichts plötzlich herein, welches man irgend einer fremden Unterweisung zuschreiben möchte. Wenn sich etwas Ueberlieferetes in eine Ausbildung der Philosophie einmischt, so erkennt man dies besonders daran, daß Eintheilungen, Begriffsbestimmungen oder sonstige Formeln in ihr mitgetheilt werden, welche, ohne genügenden Grund hervortretend und nicht vollständig verstanden, zu gezwungenen und dunkeln Ableistungen und zu manchen andern spätsündigen Bemühungen des Scharfsinns Veranlassung geben. Hier von aber findet sich keine Spur in der ältesten griechischen Philosophie. In allen Systemen derselben knüpft sich vielmehr Alles an eine sehr einfache Vorstellungweise an, wie sie beim Erwachen des philosophischen Bewußtseins natürlich ist, und ohne große Mühs-

mittel weder zur Erklärung, noch zum Beweis; noch zum Gegenbeweis behilft man sich mit dem Gedankentreise, welchen aufzufassen einem jeden gebildeten Griechen dieser Zeiten nicht eben schwierig sein könnte.

---

### Viertes Capitel.

#### Eintheilung der Geschichte der alten Philosophie.

---

Erst nach diesen Untersuchungen über das Vorgeschichtliche, und namentlich über den Einfluß des Orientalischen auf die griechische Philosophie, finden wir uns in den Stand gesetzt, an die Eintheilung der Geschichte der alten Philosophie zu gehen. Denn so lange wir in Zweifel waren, welcher Anteil an der Entwicklung der griechischen Philosophie den Orientalen zuzuschreiben sei, und von wo an überhaupt von einer Geschichte der Philosophie gesprochen werden könne, müßten wir auf gleiche Weise in Verlegenheit sein um das, was in die Geschichte der alten Philosophie gehöre, wie um den Eintheilungsgrund derselben. Nachdem wir aber gefunden haben, daß die orientalischen Völker keinen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der griechischen, und mithin überhaupt der alten Philosophie gehabt, sondern nur in den Verfall der griechischen Philosophie einigermaßen mit eingegriffen haben, können wir kein Bedenken tragen, nach der Geschichte des griechischen Geistes auch die Eintheilung unserer Geschichte zu machen. Denn

auch die Philosophie der Römer hat keinen Anspruch auf eine große Berücksichtigung; da sie zu allen Seiten von der Philosophie der Griechen abhängig gewesen ist.

Die allgemeine wissenschaftliche Bildung der Griechen hat einen naturgemäßen Verlauf gehabt. Sie ist nicht gewaltsam unterdrückt worden durch irgend eine dursere Gewalt, sondern hat sich durch alle die Stufen, welche ihr erreichbar waren, hindurch gearbeitet, bis sie abstarb, als ihre eigne Einseitigkeit es so wollte. Wenn auch das Staatswesen der Griechen durch dursere Macht einen gewaltsamen Umsturz erfahren hat, so überwand doch die griechische Bildung in Kunst und Wissenschaft alle Barbaren, mit welchen sie in Berührung kam, und während der griechische Staat diente, herrschte die griechische Wissenschaft in einem um so weitern Kreise.

Uns zerfällt daher die ganze Geschichte der alten Philosophie in drei Zeiträume, von welchen der erste das erste Aufwachsen des philosophischen Geistes, der zweite die vollkommenste Blüthe der philosophischen Systeme, und der dritte den Untergang der griechischen Philosophie umfasst. Um diese drei Zeiträume vorläufig nur nach der Zeitrechnung und in ihren äußern Beziehungen zu der übrigen Bildung des griechischen Volks zu bestimmen, ist uns die Mehrzustimmung, in welcher wir die griechische Philosophie mit dem übrigen Leben des griechischen Volks finden, von nicht geringer Hülfe. Nur selten, vielleicht nie hat sich ein Volk so naturgemäß und gleichmäßig in allen Zweigen seines Bildung nach gesetzmäßiger Folge ausgebildet, als das griechische. Dies liegt darin, daß die äußern Begebenheiten, und die Verhältnisse zu fremden Völkern in der

Zeit seiner fortschreitenden Bildung mit wenig das Innere seines Lebens berührt haben.

Von der ursprünglichen Einheit des griechischen Volks haben wir nur Sagen; da, wo seine Geschichte beginnt, finden wir es in viele kleine Staaten, welche sich auch ihrer Abstammung noch von einander unterschieden, gespalten, ohne Einheit in seinen Bestrebungen. Erst später kamen diese Staaten und Stämme auch zu dem deutlichen Bewußtsein von ihrem Zusammengehören, und es ergingte sich in ihnen das Streben nach einer Staatseinheit im griechischen Volke, welches freilich an der Eiserneucht der Staaten unter einander, an der größern und einigern Gewalt der Nachbarz und an andern ungünstigen Verhältnissen keine Klippe fand. Glücklicher dagegen hat dieses Streben: in der Literatur der Griechen sich verkundet. Zuerst finden wir sie in einer Mannigfaltigkeit von mehr oder weniger örtlichen Sprachweisen ausgedeutet, welche nur allmälig von der örtlichen Beschränkung sich frei machen, größere Allgemeinheit gewannen, ohne jedoch die eigenthümliche Farbe der Stammverschiedenheit ganz zu verwischen, endlich aber, nachdem die griechische Bildung die Grenzen ihres ursprünglichen Watersandes weit überschritten hatte, in eine allgemeine Schriftsprache sich verloren. So hat auch die Philosophie der Griechen erst örtlich und in gesonderten Stämmen sich versucht, dann zur allgemeinen Wissenschaft des griechischen Volks sich emporgebildet, und ist zuletzt nicht Philosophie des griechischen Volks, sondern der Griechisch-Gebildeten geworden.

Dennach werden wir die drei Perioden der griechischen Literatur überhaupt so bestimmen können, daß in der

ersten mehr eine Bildung der heitzelnden Stämme oder Städte, als eine Bildung des ganzen Volks stattfand, in der zweiten dagegen die griechische Bildung einen allgemeinen Mittelpunkt gewann, und so als Einheit sich ausbildete, endlich in der letzten diesen Mittelpunkt in Griechenland wieder verlor, und in der weiten Ausbreitung über fast alle gebildete Völker der Erde ihre griechische Eigenhümligkeit einbüßte.

Um dies zu unserm Zwecke zu gebrauchen, müssen wir noch bemerken, daß die wissenschaftliche Entwicklung überhaupt, und insbesondere die philosophische Einficht in das Allgemeine, in dem Leben der Völker immer etwas später eintritt, als die künstlerischen Bestrebungen; denn wie in einzelnen Menschen, so auch in ganzen Gesellschaften der Menschen, folgt die Erregung des Verstandes der Erregung der Phantasie. Daher sehen wir auch, daß die griechische Dichtkunst schon eine Zeit lang ihren Mittelpunkt in der dramatischen Poesie der Attiker gefunden hatte, ehe die attische Philosophie sich des ganzen Reichthums früherer Denker bemächtigte, und eben so finden wir, daß auch die Blüthe der attischen Philosophie eine geraume Zeit die Blüthe der attischen Dichtkunst überlebte.

Die genaueste Bestimmung der drei Bildungsstufen der griechischen Philosophie muß man aber freilich aus dieser selbst entnehmen. Es ist natürlich, daß, so lange die Philosophie in Griechenland nur eine ortsliche und in einem bestimmten Kreise beschränkte Ausbildung erhielt, auch der griechische Gesammtgeist in ihr sich nicht ausdrücken konnte. Bei solchen Umständen mußte die philosophische Richtung von einem ~~ausseitigen~~ wissenschaftlichen

Sisteresse ausgehen, und in der Befriedigung dieses Interesses enden: Dies ist nun der Charakter der ersten Periode der griechischen Philosophie; so konnte auch in dieser Zeit der ganze Bau der griechischen Philosophie nicht hervortreten. In der zweiten Periode dagegen mußte das Gegenthalt stattfinden, indem nicht von einer Seite des wissenschaftlichen Sinns, welcher unter den Griechen war, das philosophische Nachdenken angeregt wurde, sondern gleichsam die geistige Gesamtheit des griechischen Volks diese Philosophie hervorbrachte. Daher dürfen wir erwarten, daß in der zweiten Periode der griechischen Philosophie die vollständige Verzweigung dessen, was den Griechen überhaupt Philosophie war, sich darstellen werde. Dagegen muß man auch erwarten, daß in der dritten unserer Perioden mit der Eigenthümlichkeit und Kraftigkeit des griechischen Geistes das Verständniß der systematischen Anordnung der griechischen Philosophie verloren ging, dem Wesen nach, wenn auch die Ueberlieferung derselben sich erhöht.

Um diese Grundsätze zu benutzen, müssen wir hier voraussehen, daß der wissenschaftliche Zusammenhang der Philosophie sich den Griechen in der gegliederten Einheit der drei philosophischen Lehren; der Logik oder Dialektik, der Physik und der Ethik darstellte, und daß diese Eintheilung zuerst in der wissenschaftlichen Anordnung der platonischen Schriften sich zu erkennen giebt. Wir würden also den Platon als den Ansangspunkt der zweiten Periode der griechischen Philosophie bezeichnen dürfen, wenn uns nicht daran die innige Verknüpfung seiner Philosophie mit der sokratischen, auf welche er selbst den Grund seiner Lehren zurückführt, verhinderte. Wir ziehen daher

die Entwicklung der sokratischen Denkart in dem Sokrates selbst und in seinen nächsten Schülern zur zweiten Periode unserer Geschichte, woburh wir auch den Höhepunkt gewinnen, daß Gänze der attischen Philosophie in dieser zusammen zu haben. Hierin ist auch die Meinung des ganzen spätern Alterthums auf unsrer Seite, indem sich die meistens folgenden philosophischen Schulen zu den Sokratikern mit Recht oder Unrecht darüber ist hier nicht zu entscheiden; rechtfertigen, die aber, welche es nicht thut, nur als Auswüchse des philosophischen Erebens betrachtet werden dürfen.

Etwas schwerer hält es, die zweite von der dritten Periode zu scheiden, denn indem in dieser die alten Formen der Lehre äußerlich nach der Überlieferung festgehalten würden, gehörte ein getübtes Auge dazu, in veränderten körperlichen Erscheinung die Veränderung des inneren Lebens zu erkennen. Ein entscheidendes Zeichen jedoch von dem Anfang des dritten Zeitraums ist der Aufgang der Vermischung zwischen orientalischer und griechischer Denkart, aus welcher der Verlust jener Eintheilung den Philosophie natürlich hervorbrachte, da der orientalischen Denkart die wissenschaftliche Eintheilung fremd war, und sobald der Unterschied zwischen Griechischem und Orientalischem übersehen wurde, auch die Vermischung des fremdartigsten erfolgen mußte. Ein anderes Zeichen des Verfalls ist das Herabfallen der philosophischen Forschung zur Überlieferung und zur feststehenden Lehre, welches in den Schriften der Erklärer älterer Philosophen am stärksten sich ausdrückt. Dazu fügen wir noch ein Urtheil, die Ausbildung eines Skepticismus, welcher, an philosophie

scher Wissenschaft vergrößern, vorglebt; nur das praktische Leben sich frei halten zu wollen von wissenschaftlichen Streitigkeiten, aber wirklich nur die Absicht hat, daß erfahrungsindustige Denken vor den Störungen der Philosophie zu bewahren. Ohne unserer Geschichte vorzugreifen, können wir nur sagen, daß diese drei Zeiten uns verlassen, von Beginn der dritten Periode der alten Philosophie etwa ein halbes Jahrhundert vor Christi Geburt zu sezen.

Wir erhalten also über die Grenzbestimmungen der drei Zeiträume etwa folgende Ergebnisse: die erste Periode reicht von dem ersten Anfange der Philosophie unter den Griechen, d. h. vom Thales, bis auf die Zeit, als Sokrates zu Athen zu philosophiren anfing, also etwa von der 46. Olympiade oder von 600 v. Chr. C. bis auf die 88. Dl. oder bis etwas über die Mitte des 5. Jahrhunderts vor Chr. C., ein kurzer Zeitspanne von noch nicht zwei Jahrhunderten, aber voll der mannigfältigsten wissenschaftlichen Bestrebungen, so daß kleinige Zeiten ein geistiger Wechselgang in der Wissenschaft so rasch sind, als diese. Es ist in ihr noch das falsche, habhafte, nicht selten übereilte, aber unbefugte Etikett der Jugend. Der vorbereitende Verstand der zweiten Periode geht, wie schon gesagt, von dem Sokrates bis auf die Hälfte des letzten Jahrhunderts vor Christ C., wo sich kein sehr berühmter Name findet, daß Endes der Periode abzuschließen, oder der Anfang der neuen Periode zu bezeichnen, man möglicherweise das Alter des Hieron, in welchem er philosophische Schriften nach Art eines Rhetors verfaßte, zur Bezeichnung der Grenze wählen. Was und aber dann

bestimmt, um diese Zeit den Anfang der dritten Periode zu setzen; ist die Ausbreitung orientalischen Überglaubens, welche jetzt bemerkbar zu werden anfängt, und die Entstehung des neuern Skepticismus. Dieser zweite Zeitraum von vier Jahrhunderten hat die griechische Philosophie durch eine Reihe philosophischer Schulen zur Reife gebracht; er zeigt aber auch schon die entschiedensten Vorboten des Verfalls. Der dritte Zeitraum endlich geht bis gegen das Ende des sechsten christlichen Jahrhunderts, d. h. bis auf die letzten heidnischen Aristoteliker und Platoniker. Er ist der längste, auch nicht arm an philosophischen Gedanken, am Streit der Parteien, an geistiger Bewegung überhaupt; aber das Feste, wie das Bewegte dieser philosophischen Ausbildung, trägt nur zu augenscheinlich die Spuren des kränkelnden Greisenalters an sich; jenes ist mit der allmäßigen Verküdcherung, dieses mit der gährenden Auflösung des thierischen Körpers, welcher seine Zeit überlebt hat, zu vergleichen.

Daß wir diese Abtheilungen richtig und der Natur der Sache gemäß getroffen haben, dafür können hier noch zwei Momente angeführt werden, von welchen der eine den inneren Entwicklungsgang der Philosophie in jenen Zeiträumen betrifft, der andere aber die Begrenzungen der drei Perioden gegen einander. Was das erste betrifft, so könnte man die erste Periode als die Bezeichnen, in welcher die Einheit der griechischen Philosophie erst angestrebt wird. Dabei liegen natürlich mancherlei entgegengesetzte wissenschaftliche Bestrebungen zum Grunde, und das Geschäft dieser Periode mußte sein, die zerstreuten Glieder griechischer Wissenschaft zusammenzuwenden. Nachdem dieses Ge-

schäft vollbracht, wird nun die zweite Periode einen gleichmäßigen Verlauf in sich einziger Entwicklung des griechischen Geistes enthalten, welche natürlich durch mehrere aufeinander folgende Stufen der Bildung hindurchgehen muss. Endlich der dritte Zeitraum, indem er auf das Zerfallen des griechischen Geistes zielt, kann auch nicht vermelden, daß sich wieder entgegengesetzte Bestrebungen in ihm hervorheben. Dieser Gang ist der Entwicklung des menschlichen Geistes im Einzelnen, wie im Ganzen gemäß. Denn aus der Bestreitung des Umkreises bringt immer die Bildung nach einem Mittelpunkte vor; wenn aber ein solcher Mittelpunkt in einem beschränkten Kreise sich gebildet hat, so giebt er auch wieder seine Erzeugnisse einem größern Kreise zurück, seine vereinigende Kraft aufgebend; denn ein jedes Besitzdere in der Menschheit soll dem Allgemeinen fruchten. Die, welche die Geschichte der Menschheit als eine in gerader Linie fortlaufende Bildung zu begreifen suchen, müssen sich vergebens ab; eine solche gerade Linie giebt es nicht; Alles strebt in der Menschheit von der Mannigfaltigkeit zur Einheit; wo aber nur eine beschränkte Einheit gewonnen ist, da löst sie sich wieder in das Streben nach der Einheit einer größern Mannigfaltigkeit auf. So ist die griechische Bildung aus der Bildung kleinerer Gemeinwesen hervorgegangen, nachher aber hat sie sich in die allgemeinere Bildung der neuern Völker ergossen.

Hiermit stimmen nun die Erscheinungen sehr gut überein. In der ersten Periode entwickeln sich gleichzeitig nebeneinander, und nur in einem geringen Verkehr untereinander, verschiedene Schulen der Philosophie, die ionis-

sche, die pythagorische und die eleatische, so jedoch, daß man gegen das Ende dieser Periode ein Neinanderwirken derselben und ein Streben nach Vereinigung bemerken kann. In der zweiten Periode keggen hört dem Wesentlichen nach das gleichzeitige Nebeneinandersein der Schulen auf, und die Einheit der philosophischen Entwicklung beginnt. Denn daß anfangs mehrere sokratische Schulen noch gleichzeitig neben einander sich ausbilden, ist nur daraus zu erklären, daß nicht von allen Schülern des Sokrates sein wissenschaftliches Bewußtsein erkannt und begriffen worden ist. Die wahre Fortbildung der Philosophie aber ruht doch nur im Platon. Damit aber folgen sich nacheinander die Ausbildung der platonischen, der aristotelischen und der stoischen Philosophie, so daß man sagen kann, jede dieser habe das Verständniß ihrer Zeit in der Wissenschaft gefunden und ausgesprochen, so weit dies menschlicherweise möglich ist. Wenn nun auch in diesen Zeiten neben der aristotelischen Philosophie die Akademie, und neben der stoischen die akademische und die peripatetische Schule fort dauern, so ist doch hierin nur ein Nachhall des Früheren, welcher in der Entwicklung des Menschengeschlechts nie ausbleiben wird, so lange nicht alle der Richtung ihrer Zeit folgen können. Nur die späteren Schulen sind in einer lebendigen Entwicklung, die früheren haben nur ein todes Fortbestehen. Die Einheit der philosophischen Entwicklung in dieser zweiten Periode bekräftigt sich in dem genaueren Zusammenwirken der philosophischen Schulen, in ihrem Streit und in der Kritik, welche sie einander üben. In der letzten Periode endlich trennen sich wieder die Richtungen, und die Schu-

der : stehen nebeneinander, : ganz : Theil : Raum : behauptet  
Kontinuität : nehmend ; zum Theil wenigstens einer kritischen  
Bürtigung ihrer Lehren nicht fähig. So sieht der reine  
Platonismus vornehm auf die übrigen gleichzeitigen Schu-  
len herab, sie können eines Maats mindigst, mehr zu  
hurzweg über den Stand zu brechen, als und in ihre  
Gemeinde einzugehn. Auch die übrigen Schulen kümmern  
sich mehr um alles heile vergessene Dinge, als um das,  
was um sie herum die übrigen meiden; selbst der Sto-  
icismus, welches sich doch am meistest um die Jahre An-  
dauernd beschäftigen soll, steht mit dem Alten. Man  
sieht, wie diese Zeit mit ihrer den vorausgegangenen Zeige nichts  
nicht sie für gern, mit dem Gegenwart weiß sie nicht zu  
leben.

Um so mehr ist es zu bedauern, daß man in der  
Auffassung man nur die Dingen der drei Perioden be-  
schränken will; so ergiebt sich der Anfang überreichen und  
das Ende der letzten wie vor selbst. Denn jener ist der  
wagierst etwas Philosophisches bei den Griechen vor-  
bereitet; dieses, wo alle Philosophie unter ihnen aufhört.  
Wer die Begrenzungen der drei Perioden untereinander;  
d. h. der ersten mit der zweiten und der zweiten mit der  
dritten, bedenkt eines sichern Kennzeichnend; und dieses ist  
der Punkt, über welchen wir noch eine Beweisung, mit  
Zutheilen verpflichtet haben. So wie sich physikalisch der We-  
chselgang aus dem einen in das andere Lebewesen durch  
Ähnlichkeit oder Spätschönheit zu erkennen giebt, so pflegt  
sich auch in dem geistigen Leben der Anfang einer neuen  
Entwicklung in einer Verbindung der früheren Bestrebun-  
gen voraus zu verkünden. Sie jugendlich fröhligt aber  
der Leben noch ist, um so stärker pflegt auch die kind-

heftige Erschütterung zu sein, um so schneller entscheidet sie sich auch zur Besserung.“ Daher haben wir zwischen der ersten und der zweiten Periode eine kurze Zwischenzeit der entschiednen Ausartung zu erwarten; zwischen der zweiten und dritten Periode einen längern Übergang von weniger heftiger Art; aber nur so verderblicher. Wie wir es zu erwarten haben, so finden wir es. Das Verderben der ältesten philosophischen Schulen unter den Griechen ist in den sophistischen Bestrebungen der Zeit vor dem Sokrates ganz entschieden ausgesprochen. Ihren Zusammenhang mit den früheren philosophischen Schulen können die Sophisten nicht verhehlen. Juan Dell gebräuchten sie die Erfindungen jener, aber auf eine verkehrte Weise und in der nicht eben sehr verschleierten Absicht, die Philosophie zu vernichten, und an ihrer Stelle das rednerische Talent zur Herrschaft zu bringen. Sokrates, der entschiedne Gegner der Sophisten, bezeichnet die Krise dieser Krankheit. In einer ähnlichen Weise scheidet auch die dritte Periode sich von der zweiten ab. Aber nicht so ledig tritt hier das sophistische Bestreben hervor. Es will nicht die Philosophie geradezu aufheben, sondern nur frei von allen Mängeln philosophieren, und es benutzt die Lehren der früheren Schulen, welche nur ganz äußerlich von ihm aufgefasst worden, um durch ihren scheinbaren Widerspruch, die innere Übereinstimmung überschend, alle Resultate der Philosophie zu widerlegen oder schwankend zu machen. Warum bei diesem Bestreben philosophirt wird, das ist wiederum nur, das rednerische Talent auszubilden, dem die philosophische Würde gut Ausschmückung dienen soll. So findet sich die Ausartung der griechischen Philosophie im-

mer auf dieselbe Weise an, dem griechischen Geiste gemäß; anstatt zu einer Wissenschaft, soll die Philosophie zu einer Kunst dienen. Das, was diese zweite Ausartung der Philosophie bezeichnet, spricht sich zwar in der rednerischen Art aller Schulen der Philosophie, wie sie den Römern bekannt würden, am meisten aber doch in der neuern Akademie aus, wie sie Cicero liebt. Von diesen beiden Grenzscheiden der drei Perioden kann man über die erste nicht zweifelhaft sein, daß sie zur ersten Periode gehöre; die zweite dagegen vermischt sich mehr mit der gelehrten Behandlung der Philosophie; und es kann daher zuweilen Zweifel entstehen, ob man etwas zu ihr Gehöriges zur zweiten oder zur dritten Periode ziehen soll.

Uebrigens soll hier noch einmal erinnert werden, daß es nicht die Absicht ist, diese drei Perioden genau der Zeitrechnung nach voneinander zu sondern. Bei der geistigen Entwicklung tritt in den Uebergangsperioden oft eine Vermischung der wesentlich verschiedenen Stufen der Bildung ein, und der Geschichtschreiber hat nach nichts mehr zu streben, als daß er das Gleichartige unter einen Gesichtspunkt auffasse.

---

and the *lungs* were *normal*. The heart was  
and the *kidneys* were *normal*. The *liver* was  
and the *intestines* were *normal*. The *bladder* was  
and the *uterus* were *normal*. The *ovaries* were  
and the *testes* were *normal*. The *thyroid* was  
and the *adrenals* were *normal*. The *pancreas* was  
and the *spleen* were *normal*. The *liver* was  
and the *intestines* were *normal*. The *bladder* was  
and the *uterus* were *normal*. The *ovaries* were  
and the *testes* were *normal*. The *thyroid* was  
and the *adrenals* were *normal*. The *pancreas* was  
and the *spleen* were *normal*.

Sejauh ini belum ada bukti yang kuat bahwa ada hubungan antara penyakit jantung dengan penyakit kanker. Namun demikian, sebagian besar penelitian yang dilakukan pada manusia menunjukkan bahwa orang yang memiliki penyakit jantung cenderung memiliki risiko lebih tinggi untuk mengembangkan kanker daripada orang yang tidak memiliki penyakit jantung. Hal ini mungkin karena faktor-faktor yang mempengaruhi keduanya serupa, seperti obesitas, hipertensi, dan diabetes.

## D r i t t e s   B u c h.

Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie  
Eintheilung und erste Abtheilung. Die ionische  
Philosophie.

---



## Erstes Capitel.

### Einführung.

---

Der Charakter dieser Periode ist das Fragmentarische. Fragmentarisch sind in ihr die philosophischen Bestrebungen, theils in wieweit sie, ohne das ganze Gebiet der philosophischen Forschung zu überschauen, einseitigen Richtungen folgen und besondern Interessen gehorchen, theils in wieweit sie nicht den Charakter des ganzen griechischen Volks aussprechen, sondern in ihnen die Verschiedenheiten der griechischen Städte und besonderer Dertlichkeiten obwalten.

Unter den griechischen Städten haben in der geschichtlichen Zeit der dorische und der ionische die größte Bedeutung gehabt. Die Bildung des letzteren hat sich früher in vollständigeren Werken hervorgehoben, als die des ersten. Sie hat das epische Gedicht hervorgebracht; so wie, denn, auch später die Geschichte unter den Ionern ihre erste Ausbildung erhalten hat. Dies zeigt vom einer vorherrschenden Fähigkeit, das Geschehne in sich aufzunehmen und die Erscheinung zu begreifen. Bei den Dorern auch

andern Griechen, welche den Dorern verwandt waren, blühte später die lyrische Dichtkunst, welche zu ihrem Grunde die von innen heraus treibende Kraft des Gemüths hat. Also bei diesem Stämme möchte eine vorherrschende Fähigkeit, die Erscheinung zu gestalten und umzubilden, zu suchen sein. Dieser Gegensatz unter den beiden Hauptstämmen der Griechen kann auch darin erkannt werden, daß der ionische Stamm der Demokratie, der dorische dagegen der aristokratischen Verfassung genügt war. Das von gibt besonders der veränderliche Charakter der ionischen Demokratie im Gegensatz gegen die aller Veränderung abgeneigte Starrheit der dorischen Aristokratie, ein Zeugnis; denn wo Empfänglichkeit für die Erscheinungen vorherrscht, da wird die Lebendigkeit merkwürdig, und die Meinungen werden heweglich sein; wie die Erscheinungen wo dagegen von der Kraft des Gemüths vorzugsweise die Entwicklung ausgeht, da wird sich, weil daß Gemüth daselbe bleibt, leicht eine gewisse hohe Festigkeit zeigen: Sinn auch gegen den Lauf der Verhältnisse durchzuführen, erzeugt. Eben soviel ist auch der Ionische Stamm der Weichlichkeit, der dorische aber der Härte beschuldigt worden. Wenn wir uns nun denken, (durch diese Stämme ein jeder für sich eine Art der Philosophie ausgebildet haben,) so läßt es sich nicht unbedenklich erscheinen, daß die ionische Philosophie mehr mit der Weise als den begabten Kräften oder Elementen des Geschlechts hat. Art der Physik sich beschäftigt haben werden; die dorische dagegen mehr mit den innern Grundien der Weltentwicklung, nicht sowohl das Wie, als vielmehr das Warum; bei Schöpfung nach ethischer Ansicht vertheilt. Ein solches Ge-

gensatz der Richtung in der Philosophie finden wir nun wirklich in dieser Periode unserer Geschichte. Unter den ionischen Griechen in Kleinasien hat sich eine Philosophie ausgebildet, welche entschieden der physischen Betrachtung zugewandt ist, das Ethische aber nur zurtzen, und ganz beiläufig und äußerlich berührt. In Unteritalien dagegen, in den mehr oder weniger dorischen Pflanzstädtten, findet sich eine andere Philosophie, welche von ihrem Schöpfer die pythagorische heißt, ihrem Charakter nach ganz anderer Art. Denn zwar beschäftigt sie sich auch vorzugsweise mit den Gründen der Welt und der physischen Erscheinungen des Weltgebäudes — und wie hätten auch diese nicht die erste Veranlassung zur Philosophie werden sollen? —; aber nicht auf physische Weise, sondern ihre Aufgabe ist, zu erforschen, wie Gesetz und Harmonie nach sittlicher Bestimmung des Guten und des Bösen in den Grundlagen der Welt liege. Wie diese Philosophie, obgleich von einem ionischen Manne ihren Ursprung ableitend, sich am das dorische Wesen anschloß, zeigt sich auch in der Verbindung, in welcher wir sie mit der lyrischen Dichtkunst erblicken, indem sie dieser Grundsatz erforscht und in ihnen die Grunde der Welt zu finden sucht. In gleich engem Verbande mit der epischen Poesie finden wir die Philosophie der ionischen Schule nicht; aber doch wird nicht gelegnet werden können, daß eine gewisse Verwandtschaft mit den epischen Theogonien und Kosmogonien durch die Lehren der Homerihindurchschimmeret.

Die Sprachverschiedenheiten des griechischen Volks sind in neuern Zeiten besonders unter uns Deutschen vielfach zur Sprache gekommen, und man hat weniger bei-

für zu sorgen, daß man sie nicht in irgend einem Gebiete des geistigen Lebens verkenne, als daß nicht in einem übertriebenen Maße bis zur Unwahrheit auf sie gedrungen werde. In der geschichtlichen Zeit hat sich der Gegensatz unter den Stämmen schon sehr gemildert, und besonders in den Pflanzstädten ist Reinheit des Stamms gar nicht zu finden, sondern aus der Mischung der Stämme ist ein neuer Charakter hervorgegangen. Zuletzt möchten wohl örtliche Verschiedenheiten fast ebenso viel gewirkt haben, als Verschiedenheiten des Stamms. Zu diesen Bemerkungen gibt uns die Geschichte der Philosophie in diesem Zeitraume vielfache Veranlassung; indem schon die pythagorische Philosophie, welche wir doch als die dorische bezeichnen möchten, theils von einem Ionier angeregt, theils auch in Pflanzstädten ausgebildet wurde, welche teilswegs rein dorischen Geblüts waren, sondern noch mehr aus dem achaïschen Stämme sich gebildet zu haben scheinen. Doch sie redeten die dorische Mundart, und dies entscheidet über das Vorherrschende in ihrer Bildung. Noch mehr aber tritt es hervor, wie wenig der strenge Gegensatz zwischen Ionen und Dorern das ganze Gebiet des griechischen Lebens erfüllt, wenn man bemerkt, daß sich neben der ionischen und dorischen noch eine dritte Schule der Philosophie gebildet hat, die eleatische Schule, welche eine deutliche Beziehung zu den beiden ersten hat, aber gar nicht mit der einen oder der anderen vereinigt werden kann. Von den Alten zwar werden zuweilen die Eleaten auch zu den italischen, d. h. zu der pythagorischen Schule der Philosophie gezählt, aber offenbar nur aus geographischen Gründen, welche nicht sehr genau sind; und von eider-

Ioner freilich, dem Xenophanes, hatte die Schule ihre Entstehung, bildete sich auch in einer ionischen Hafenstadt, in Elea, fort, und zählte endlich in ihren letzten Zeiten noch einen reinen Ioner, den Melissos von Samos, zu ihrem Mitgliede; aber doch wird man gestehen müssen, daß sie von dem Charakter der ionischen Schule und des ionischen Stamms sich sehr auffallend entfernt. Denn in ihr ist nichts von jener Richtung auf die physische Erscheinung oder von jener Liebe zum veränderlichen Geschehen, welche uns die ionische Weise bezeichnen. Wir müssen gestehen, daß diese Schule der Philosophie eine örtliche Verbreitung hat, welche, da sie von Kolophon, dem Baterlande des Xenophanes, nach Elea und dann nach Samos schwankt, uns so unregelmäßig erscheint, daß wir ein Gesetz für sie zu finden verzweifeln müssen.

Der Charakter dieser Schule aber erweist sich als ein notwendiger, in wiefern er in der Art dieser ersten Periode gegründet ist. Wenn nämlich die ionische Schule die physische Seite, die pythagorische aber die ethische Seite der Weltansicht auffasste, so würde eine Lücke in den philosophischen Elementen dieser Periode geblieben sein, wenn nicht auch die logische oder dialektische Seite von einer dritten Schule aufgefaßt worden wäre. Diese Seite bearbeitete die eleatische Schule; sie fasste dieselbe von der Seite des Gegenständlichen auf, indem sie den Begriff des Seins schlechthin in seiner rein logischen Bedeutung, in welcher er den Gegenstand des Denkens überhaupt bezeichnet, ihrer Philosophie zum Grunde legte. Es ist diese Seite der Wissenschaft, welche den Neuern unter dem Nar-

nien der Metaphysik bekannt ist, von den Eleaten im Gegensatz gegen die philosophischen Ansichten von der Welt, welche auf keiner rein metaphysischen Grundlage beruhten; aufgebildet worden; wie natürlich; denn es müßte sich bei philosophischer Betrachtung zuerst die sinnliche Erscheinung in ihren Gegensätzen, wie sie im inneren und äußern Leben sich darstellen, als Gegenstand bilden, ehe man zu dem Allgemeinen, welches den Gegensatz umfaßt, aufsteigen könnte. Daher ist auch die Dialektik der Eleaten vorherrschend verneinend, und äußert sich im Streit, theils gegen die Lehren der pythagorischen Schule, theils im Gegensatz gegen die ionische Physik.

In allen diesen Entwicklungen der Philosophie ist aber die Betrachtung des Gegensätzlichen das Herrschende. Es ist dem gesetzlichen Gange der vernünftigen Entwicklung gemäß, daß der Geist sich zuerst auf die Erkenntniß der Dinge richtet; in diesem Bestreben wird ihm die Wissenschaft, und erst nachdem ihm diese geworden, kann er sie selbst wieder zum Gegenstande seiner Untersuchung machen. Daher treten in den Philosophen der ältesten griechischen Schulen nur sehr wenige und sehr zerstreute Bemerkungen über das Erkennen und das wissenschaftliche Denken hervor. Dem Wesen dieser ersten Periode genüg konnte in diesen Sachen nicht mehr geschehen. Denn es war nothwendig, daß zugleich mit dem sich entwickelnden Bewußtsein über die Wissenschaft überhaupt auch eine volle Umgestaltung der Philosophie eintreten müßte, indem, sobald dies Bewußtsein gewonnen wurde, auch die Einsicht von dem Zusammengehören aller wissenschaftlichen Ele-

mente und der drei philosophischen Lehren, welche in den früheren Schulen getrennt waren, nicht ausdrückbar konne. Deswegen ist dieser Periode der griechischen Philosophie die Einsicht in den Begriff der Wissenschaft selbst nicht gegeben. So wie aber nichts in der Geschichte der Menschheit unvorbereitet sich entwickelt, so müssen wir auch, als den Übergang zur folgenden Periode bildend, noch eine Denkwürke dieser ersten Periode gerechnen, nämlich die Richtung auf die subjective Seite des Denkens, welche die Wissenschaft bloß als Kunstmittel, nicht in Beziehung auf die Erkenntnis des Gegenständlichen, betrachtete. Das war diese Richtung nicht nur eine einseitige, sondern auch eine der Philosophie, was an ihr ist, vernichtende. Sein Ursprung liegt in ihrem Begriff; denn der Philosophie ist jedes Denken, welches nicht durch Erkenntnis wegen ist, durch das leer. Daher ist diese Richtung des Denkens, welche doch den Übergang zur folgenden Periode bedingt, als eine antiphilosophische und als die Ausartung der früheren Philosophenschulen zu betrachten, von welcher wir schon früher gesagt haben, daß sie den Ausgang der ersten Periode bezeichnet. Wir benennen das, was sich in dieser Richtung erzeugt, mit dem Namen der Sophistik, anderer jedoch von uns in etwas weitem Sinne genommen wird, als von den Griechen in ihrer besten Zeit. Und ist alles sophistisch, was mit Bewußtsein die Wissenschaft geht. In den einseitigen Richtungen der ersten Schulen ist allerdings auch etwas Antiphilosopisches, aber ohne Bewußtsein; daher müssen sie bei reiner wissenschaftlicher Gesinnung aufgegeben werden, sobald das Bewußtsein

entstand, wohin sie, folgerecht durchgeführt, ausgehen würden. Die Sophisten aber, denselben Richtungen folgend, und mit dem Bewußtsein des Antiphilosophischen in ihnen, hielten sie doch fest, um dadurch die Philosophie in der That aufzuheben, weil ihnen die Wissenschaft keinen wahren Werth hatte.

Hiernach werden uns nun vier Massen des Philosophischen in diesem Zeitraume hervortreten, die Lehren der ionischen, der pythagorischen, der eleatischen Schule, und endlich der Sophisten. Daß wir sie in der angegebenen Ordnung nacheinander abzuhandeln haben, geht schon aus dem hervor, was wir über die Verhältnisse dieser Massen zueinander gesagt haben. Die ionische und die dorische Philosophie haben zwar, wenigstens in den ersten Seiten ihrer Entstehung, in keinem mit einiger Sicherheit nachweisbaren Verhältnisse zueinander gestanden, doch dürfen wir wohl nach den Ueberlieferungen und auch, weil überhaupt der ionische Stamm früher als der dorische sich geistig entwickelte, annehmen, daß jene früher als diese ihren Anfang genommen habe. Die eleatische Philosophie ist, wie schon gezeigt, nur als ein späterer Erfolg der ionischen und dorischen Philosophie zu begreifen, obgleich sie noch gleichzeitig mit den vollkommenen Entwicklungen beider sich ausgebildet hat, und zuletzt auch wohl eine Art Rückwirkung auf dieselben ausgeübt haben mag \*). End-

\*) Bran bis stellt die Gleaten zwischen die Ionier und die Pythagorier und sucht die Ausbildung ihrer Philosophie allein aus dem Umgangenden der ionischen Physiologie abzuleiten. Handbuch der Geschichte der griech.-röm. Phil. I. S. 344 ff. Da-

in die Sophistik, als die Ausartung der früheren Richtungen in der Philosophie, und den Übergang zur folgenden Periode bezeichnend, kann natürlich nur nach allen den übrigen und zu Ende dieser Periode ihre geschichtliche Würdigung erfahren.

Wenn man betrachtet, wie die Bewegung dieser geistigen Richtungen von der Mannigfaltigkeit besonderer Interessen nach der Einheit des rein wissenschaftlichen Standpunkts, und gleichsam von vereinzelten Punkten im Umkreise philosophischer Forschung nach dem Mittelpunkte des attischen Bewußtseins über das Ganze der Wissenschaft hinstrebt, so erregt es wohl auch einigen Antheil, zu bemerken, wie auch die räumliche Richtung in der Fortpflanzung der philosophischen Bildung so ganz dieser Form der geistigen Bewegung entspricht. Denn nicht in dem Mittelpunkte Griechenlands, sondern fast an den äußersten Grenzen des griechischen Namens bildete sich die Philosophie aus, um erst in der zweiten Periode ihren festen Sitz in dem eigentlichen Griechenlande zu finden; und zwar zu gleicher Zeit, hauptsächlich vom Morgen und vom Abend her, aus Kleinasien, Italien und Sizilien, jedoch auch zum Theil von Mitternacht, aus Thrakien, brachte man die philosophischen Bestrebungen nach Athen. Es ist, als hätte in diesem Bildungsgange der griechischen Philosophie der Bildungsgang der Menschheit über-

gegen gesprochen nicht allein der allgemeine Charakter der ethischen Lehre, sondern auch die entschiedene Schiefe, welche sie auf den pythagorischen Gegensatz zwischen dem  $\alpha\tau\epsilon\iota\sigma\pi\omega$  und dem  $\pi\epsilon\pi\omega\zeta$  nimmt.

heigt recht sich vor sich ausbreiten wollen; weiter an ver-  
einzelten und dies! Richtung nach ~~so~~ entgegengesetzten  
punkten des Unstreites beginnt, und ihr Radier, welche  
weiter und mehr sich einander nähert, dem einen Mittelpunkte, dem Ziele aller Bildung, zustrebt.

Die Schule der ionischen Philosophen ist eine von allen anderen  
Schulen die am spätesten entstanden ist, und zwar nicht  
nur im Geschichtsbilde, sondern auch im Geiste der Philosophie.  
Sie ist zweifellos die älteste und höchste Bildung unter den  
vom Menschen geschaffenen Künsten.

### Secondes Capitel.

#### Die Schule der ionischen Philosophen.

Die Schule der ionischen Philosophen ist eine von allen anderen  
Schulen die am spätesten entstanden ist, und zwar nicht  
nur im Geschichtsbilde, sondern auch im Geiste der Philosophie.

Diese Schule hat es mit andern der griechischen Philo-  
sophie gemein, daß ihre ersten Anfänge im Gebiet der  
Sage liegen; das aber ist ihr eigenthümlich, daß sie weit  
weniger, als irgend eine andre, ein zusammenhängendes  
Ganzes bildet, dessen Glieder in historischer Verbindung  
nachgewiesen werden könnten, ja daß sich sogar in ihr  
entgegengesetzte Betrachtungsweisen deutlich darthun las-  
sen, welche uns auch nicht einmal erlauben, aus einer  
noch innerer Anlage sich fortbildenden philosophischen Aus-  
sicht über die persönlichen Beziehungen der Männer, welche  
ihr zuzuzählen sind, einigermaassen sichere Muthmaßungen  
zu fassen. Swar hat man eine Reihenfolge der ionischen  
Philosophen aufgestellt, doch ist diese erweisslich aus spä-  
terer Zeit; Aristoteles und seine Schule wissen von ihr  
nichts, und sie scheint erst von den Gelehrten erfunden

wurden, zu sein, welche, die regelmäßige Überlieferung in den fortwährenden Schülern vor Augen habend, in der Geschichte der ältesten Philosophie eine ähnliche Überlieferung zu erkennen streben. Durch ein solches Streben sind mancherlei Vermuthungen in diese Geschichte gekommen, nicht nur bei der ionischen, sondern auch bei den Scholien, Vermuthungen, deren Unzutreffigkeit zum Theil in die Augen fällt, von dem kritischen Sinn derer welche, erstens auf zusammenhangende Weise, die Geschichte der Philosophie bearbeitet haben. Keine vertheidigte Meinung erregt, und daher auch andere Überlieferungen aus derselben Quelle sehr zweifelhaft macht\*). Unter diesen ist es darf diese Weise allgemeine Anerkennung geworben vom Thales, habe die ganze ionische Philosophie ihren Anfang genommen, von diesem sei sie dann Anaximandros gelehrt worden, dessen Schülers Anaximenes gewesen sei, dem Xanthos übertheilt; nach gewi Schüler zu, den Diogenes von Kyreneia und den Anopagitas, mit dessen Schüler Archelaos, die ionische Schule ihr Ende gefunden habe, und durch den Sokrates, den Schüler des Archelaos, in die

\*). Der Beweis liegt hauptsächlich in den Überlieferungen selbst. Doch scheint mir folgende Stelle, weil sie den Gedankengang seines Lehrers bezeichnet, mehrtheilich genug, um sie hier abzuschreiben. Diog. Laert. IX. 88. wird vom Democritos gesagt: δοκεῖ δέ φροντι ὁ Θαλεύς, ἐγωντες γεγονέται τοῦ Πυθαγόρεων, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ Ημεταράσου μάνηται, θαυμάζειν, πεπονθεὶς ἀτ. τῷ δημοκρίτῳ παντεργάτῃ τούτῳ δὲ φανταστικόν εἶναι, τοῦτο δὲ μάνηται τούτῳ τούτῳ μάνεσιν, καὶ εἴπει δέ ὁ παντοδότης, τοῦτο δὲ μάνηται τούτῳ τούτῳ μάνεσιν. Wäre in diesem Falle nicht die Zeitschreibung so offenkbar gegen die Anaxim. gewesen, so würde Thaleslos die Wuthmachtung wohl nicht widerstehen haben.

attische Schule übergegangen sei. Dies ist ein erklärbares System, in welches man doch einen ionischen Philosophen, den Heraclitos, nicht hat einzufügen können, ein System, welches in den chronologischen Angaben, wenn man auf die wahre Ueberlieferung zurückgeht, manches gegen sich hat, dessen Unwahrscheinlichkeit aber am meisten aus dem Gehalt der Lehren dieser Männer erscheint\*).

Was die chronologischen und sonstigen einzelnen Unwahrscheinlichkeiten betrifft, so werden sie schädlicher bei den einzelnen Philosophen angeführt, nur im Allgemeinen können wir hier vom Chronologischen erwähnen, daß nach der gewöhnlichen Annahme, deren Endpunkte ziemlich fest bestimmt sind, durch das Leben der vier Philosophen Thales, Anaximandros, Anaximenes und Anaxagoras 212 Jahre, d. h. 6 bis 7 Menschenalter, erfüllt werden; jeder sieht die Unwahrscheinlichkeit, so wie es dem schon an sich unwahrscheinlich ist, daß aus jenen dunkeln Zeiten das Gedächtniß manches Philosophen, der weniger

\*) Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. S. 105 f. giebt zwar die Richtigkeit des oben Gesagten zu, macht aber doch eine Ausnahme zu Gunsten der Verbindung zwischen Anaximandros und Anaximenes, welche er als auf einem historischen Zeugniß beruhend festhalten möchte. S. Rhein. Mus. III. p. 116. Er meint, das Zeugniß des Euklippios Phys. fol. 6 möchte auf den Theophrast zurückgehen, welches jedoch eine bloße Annahme ist. Die Angabe über die Verbindung zwischen Anaximandros und Anaximenes findet sich nur bei den Schriftstellern, welche der allgemeinen Ueberlieferung über die Reihenfolge der ionischen Philosophen folgen (S. Brandis Gesch. S. 141 a); der älteste Zeuge ist Cicero, so daß von einem historischen Zeugniß für niemanden die Rede sein kann, wodurch jene Ueberlieferung verstoßt.

erstand, als die Lette fortspunzte, müsse erloschen sein sollte. Das aber, was sich auf den Charakter der Lehren bezieht, ist uns am wichtigsten hier voraus zu erinnern; da es uns uns Berücksichtig geben wird, eine andere Ordnung in der Erzählung zu folgen, als die gewöhnliche. Nun ist die beiden Hauptseiten der Naturerklärung, die dynamische und die mechanische, zeigen sich schon sehr entschieden in den ersten Anfängen der ionischen Schule, und gehen bis zu ihrem Ende nebeneinander fort. Es sollte wohl vorausgesetzt werden dürfen, was unter diesen Hauptseiten der Naturerklärung verstanden werde; da jedoch die philosophische Physik unter uns sehr jung ist, so kann man sich hierbei nicht genug vor Missverständnissen bewahren, und ich will also erklären, was ich darunter versteh'e. Die dynamische Naturerklärung geht von dem Begriffe einer lebendigen Kraft aus, welche sich in Beschaffenheit und Form ihrer Entwicklung verändert; ihr scheint daher, was in der Natur wird, erklärt aus einer Veränderung der Kraft; dagegen die mechanische Naturerklärung nimmt kein eigentliches Werden, keine Veränderung der Beschaffenheiten und Formen in der Natur an, sondern will Alles erklären aus der Veränderung der äußern Verhältnisse im Raum; sie sagt daher bleibende Materien voraus, welche durch eine ihnen entweder natürlich kommende oder von außen geschehende Bewegung ihren Ort verändern, und daraus fließt ihr, wenn sie sich allein für sich ausbildet, die Ansicht, daß alles scheinbare Werden der Beschaffenheiten und Formen in der Natur erklärt werden müsse aus den verschiednen Mischungen, welche die Materien von ursprünglich verschiedner Be-

Schaffenheit, aus Form untereinander eingehen. Da nun diese beiden Erklärungsorten ganz verschiedenen Grundsätzen folgen, so können sie auch nicht gemeinschaftlich sein auszuhilfen; nur einzelne Punkte empirischer Art mögen sie untereinander gedeckt haben, nicht aber eine Entwicklung derselben Prinzipien kann unter ihnen stattfinden. Nur sind wir mir beim Hippocratis, so weit seine Lehre rein physisch ist, d. h. so weit er nicht auf den Begriff des Geistes eingeht, die mechanische Naturansicht ganz ungedeutig ausgesprochen. Sollte sie auf einmal so vollkommen entwickelt hervorgetreten sein? Nein, beim Anaximandros ist sie auch schon vorhanden, denn auch dieser läßt aus den ursprünglichen Materien von lebender, geschaffener Wirkung Alles entstehen; ihre Bewegung ist diesen Materien natürlich; er denkt sich nur alle Materien in einem ursprünglichen Grade vereint, welcher nicht physisch, d. h. von keiner äußerlichen Schaffenheit ist. Dies letztere kann über den Charakter seiner physischen Lehre nichts entscheiden, es kommt für die Bestimmung dieses auf seine Naturerklärung an. Von den aldrigen ionischen Philosophen, mit Ausnahme des Archelaos, des Scholeros des Hippocratos, sind unterschieden der mechanischen Naturerklärung zugestanden; ihnen erscheint die Natur als eine lebendige Kraft, deren Veränderungen Lebensorientierungen sind; sie verändert sich ihnen ein Element in das andre durch Contraction und Expansion, welche als Expansio-

\*) Eine andere Ansicht von der Naturerklärung des Anaximandros ist zwar in neueren Zeiten aufgestellt worden, wir werden aber zeigen, daß sie gegen die Behauptung ist.

bestimmenrechte, gebucht machen, aber auf irgend eine andere Art. S. oben 17. v. d. d. 15. spricht d. Aristoteles z. B. „Nur betrachte man die gewöhnliche Zusammensetzung der idenischen Philosophen, so ob man sie natürliche finden wird.“ Den Zug beginnt Thales, der dynamische Naturerklärung ergeben, auf dessen Unterricht eben ein Mechaniker, Anaximandros, hervorgegangen seit soll; diesem folgt sein Schüler Anaximenes, der sich aber wieder zur dynamischen Physik wendete, und welcher zwei Schüler gehabt haben soll, den Anaxagoras, wieder einen Mechaniker, und den Diogenes von Apollonia, einen Dynamiker; es ist fast, als wenn die Schüler immer die Richtigkeit der Lehre ihres Meisters hätten einsehen müssen. Man erinnere sich doch, daß die meisten griechischen Gelehrten eben keine große Kritiker in der Geschichte waren<sup>1)</sup>, und daß eine Ueberlieferung, sie mag so allgemein sein, wie sie will, wenn sie wenigstens 200 Jahre jünger ist, als das, wovon sie spricht, so gut wie gar nicht gerechnet werden kann.

Was uns betrifft, wir glauben dieser Ueberlieferung nicht, und trauen mehr den einzelnen Ueberlieferungen, noch mehr aber dem innern Zusammenhang, welchen wir in der Fortentwicklung ähnlicher Lehren finden, und welcher auch schon den Aristoteles bewogen hat, in einer dem gemäßen Ordnung diese Philosophen zu erwähnen<sup>2)</sup>. Dem-

1) Thucyd. I. 20.

2) Met. I. 8. Doch beweist diese Stelle nur, daß Aristoteles in ähnlicher Weise Zusammenhang der Lehre unter den angegebenen Philosophen fand; von historischem Zusammenhang spricht sie nicht.

nach werden wir zuerst die Dynamiker unter den ionischen Philosophen betrachten, d. h. den Thales, Anaximenes, Diogenes von Apollonia und Heraclitus; denn Thales war früher als einer der Mechaniker; darauf werden wir aber die Geschichte der mechanischen Physik, wie sie von Anaximandros, Anaxagoras und Archelaos ausgebildet wurde, folgen lassen.

wie Brandis Gesch. C. 106 sie zu deuten scheint, indem er auf sie gestützt auch dem Empedoklos und dem Demokritos eine Stelle unter den ionischen Philosophen angewiesen wissen will. Warum nicht auch dem Hippasos, dem Pythagoräer, und dem mythischen Hermotinos, welche doch auch hier vom Heissteller erwähnt werden?

# Erster Abschnitt der Geschichte der ionischen Philosophie.

## Dynamische Physik.

### Drittes Capitel.

#### Thales von Miletos.

Auf diesen Mann wird der Ursprung des Philosophirens unter den Griechen von den meisten und glaubwürdigsten Schriftstellern zurückgeführt \*); dieser Anfang aber liegt mehr in dem Gebiete der Sage, als der Geschichte. Schon wenn wir erwähnen, daß Thales zu den sieben Weisen gerechnet wird, haben wir das Sagenhafte, welches an seiner Person haftet, hinlänglich bezeichnet; aber außerdem schimmert dasselbe auch überall aus den Berichten der alten Schriftsteller über ihn hervor. So weiß schon Herodotus von bedeutenden Unternehmungen, welche die Sage

\*) Arist. met. I. 8.

ihm zuschreibt, welche aber der Geschichtsschreiber bezweifelt<sup>1)</sup>, und Platon<sup>2)</sup> und Aristoteles<sup>3)</sup> sprechen immer nur nach unsicherer Ueberlieferung, wenn sie ihn erwähnen. Thales war geboren zu Miletos, damals der bedeutendsten Stadt unter den ionischen Colonien in Asien, und stammte aus einer aus Phönizien eingewanderten vornehmen Familie<sup>4)</sup>. Apollodoros berechnete die Zeit seiner Geburt auf das erste Jahr der 35. Olympiade<sup>5)</sup>; doch darf man dieser Berechnung wohl nicht unbedingten Glauben schenken; da überhaupt die Chronologie jener Zeiten sehr schwankend ist, und eine sehr allgemein verbreitete Sage dem Thales ein höheres Alter zu bestimmen scheint<sup>6)</sup>, andere Sagen dagegen seine Zeit etwas mehr heruntersezgen würden. Nur so viel ist als gewiß anzunehmen, daß Thales in der blühendsten Zeit seiner Vaterstadt lebte, als diese noch vom lydischen und persischen Joch frei war und den bedeutendsten Handel zur See und zu Lande trieb. Sein Ansehen unter seinen Landsleuten muß sehr bedeu-

1) L. 75.

2) Theaet. p. 174.

3) L. l.; pol. I. 11.

4) Herodot. E. 170; Diog. L. I. 22.

5) Diog. L. I. 87.

6) Die Sage, daß er die Sonnenfinsterniß, welche den Krieg zwischen den Medern und Lykern endete, vorhergesagt habe. Herodot. I. 74. Vergl. Oltmanns in den Abh. der Akad. zu Berlin 1812. Damit man's hört: die Kenntniß des Mondes nicht zu hoch anschlage, bemerkte man, daß die Sage nicht wahr ist, Thales habe den Tag der Sonnenfinsterniß vorhergesagt. Die Annahme des Apollodoros bezieht sich wahrscheinlich auf die Angabe des Demetrios Phalerenus über die Zeit der 7. Meilen.

tend gewesen sein, wie denn von seiner politischen Weisheit samkeit Thales erzählt wird<sup>1)</sup>), unter andern, daß er den bedrängten, aber noch nicht unterkrochenen Ionern den heilsamen Rath gab, Neos, das Mittelpunkte Ioniens zum Mittelpunkte ihres Gemeinwesens zu machen. Eine solche politische Weisheit scheint auch schon sein Ruf und seine Stellung unter den sieben Weisen zu bezeichnen und wenn man nicht auf einzelne Erzählungen zu viel Gewicht legen will<sup>2)</sup>, so wird man solchen allgemeinen Angaben, welche ihm ein einsames und von politischen Bestrebungen zurückgezogenes Leben zuschreiben<sup>3)</sup>, wenig Glauben beimesse. Aus Wissbegierde, sagen spätere Schriftsteller<sup>4)</sup>, sei Thales nach Aegypten und Kreta gereist, und besonders werden seine mathematischen Kenntnisse aus Aegypten abgeleitet. Diese Erzählungen sind an sich nicht unwahrscheinlich, jedoch nicht hinlänglich verbürgt, vielleicht bloss aus Muthmaßung entstanden<sup>5)</sup>. Gehe wahrs

1) Diog. L. I. 25. Doch scheint hiermit die Sage bei Herodot L. 75 nicht übereinzustimmen.

2) 3. B. Plat. Theat. I. 1.

3) Plat. Hipp. maj. p. 281; Diog. L. I. I.

4) Diog. L. I. 24, 43; Plut. de plac. ph. I. 8.

5) Aus Aegypten leitete man seit alter Zeit allerlei Weisheit ab, wie wir aus dem Herodot sehen; die wissenschaftlichen Kenntnisse der Aegypter von der Mathematik scheinen nicht groß gewesen zu sein; wenigstens sehen wir, daß die Griechen die Elemente der Mathematik erst erfinden mussten. Vergl. Diog. L. I. 27. Die Meisen der ältesten Philosophen nach Kreta dürften aus Plat. Protag. p. 342 stammen. In mathematische und astronomische Erfindungen schließt sich wahrscheinlich die älteste Erwähnung des Thales von Zenophanes und Heraclitos an (Diog. L. I., 25); sobald

scheinlich ist es, daß Thales seine philosophischen Meinungen nicht schriftlich aufzeichnete, sondern nur mündlich mittheilte; denn niemand von den Alten kennt eine Schrift desselben, der Anfang der philosophischen Schriftstellerzeit wird vielmehr später gesagt<sup>1)</sup>, und wenn uns auch sonst gesagt wird, daß er in Gedichten seine Philosophie vorgetragen habe<sup>2)</sup>, so ist doch dies höchstens so weit glaubhaft, als unter seiner Philosophie gewisse Lebensregeln und kurze Sentenzen, wie sie den sieben Weisen zuschrieben werden, zu verstehen sein möchten; denn Aristoteles wenigstens kennt philosophische Gedichte des Thales nicht. Von den Sentenzen des Thales, wie sie uns von mehreren Alten angegeben werden<sup>3)</sup>, ist dasselbe zu urtheilen, was von den Sentenzen der sieben Weisen überhaupt; sie sind Gemeinsprüche, deren Ursprung einem Einzelnen zuzueignen zu groÙe Kühnheit verrathen würde.

Bei dieser Beschaffenheit der Quelle, aus welcher die Alten Kenntniß von seiner Philosophie erhalten und uns mittheilen konnten, müssen wir dasselbe von dieser wie von seiner Person sagen, daß sie mehr in das Gebiet der Sage, als der Geschichte gehört. Sollen wir uns jedoch nicht alles Urtheils enthalten, so müssen wir schon dem

Gesetzungen schrieb ihm auch Eudemos zu. L. I.; Prod. in Eucl. p. 19; 44; 79; 92 wenigstens zum Theil nach dem Eudemos.

1) Die Schriften, welche dem Thales beigelegt werden, sind offenbar untergeschoben; s. Diog. L. I. 23, 34, 35; Simpl. phys. fol. 6 a.

2) Plut. de Pyth. or. 18.

3) Diog. L. I. 35; Plut. conv. sept. sap. 9; Steb. sorm. passim.

trauen, was uns als allgemeine Ueberlieferung von den Alten, wenn auch nur muthmaaßlich, geboten wird, und die Wahrscheinlichkeit desselben können wir nicht bestreiten, da es theils gantz dem ähnelt, was wir über den ersten Ursprung der ionischen Philosophie rathen möchten, theils auch nicht zu leugnen ist, daß auch nur etwa ein Menschenalter nach dem Thales die philosophische Schriftstellelei begann, und wohl natürlich die nächsten Philosophen, welche vom Thales sichere, vielleicht unmittelbare Ueberlieferungen vernommen haben könnten, auf seine Meinungen entweder billigend oder berichtigend eingegangen sein mögen.

Allgemein wird es anerkannt, daß Thales, nach dem Grunde aller Dinge forschend, gelehrt habe, es gebe nur ein Urwesen, aus welchem Alles stamme, das Wasser. Diese Lehre scheint sich an eine alte Meinung angeschlossen zu haben, daß die Erde auf dem Wasser schwimme, und so verknüpfe sich bei ihm die Philosophie mit der Sage. Aber wenn Thales wirklich philosophirte, so konnte er nicht von der Ueberlieferung seine Meinung hernehmen, sondern mußte aus irgend einer allgemeinen Ansicht von der Welt seine Lehre schöpfen. Diese Ansicht drückt sich auch ziemlich deutlich in den Gründen aus, welche für seine Lehre angeführt werden. Er soll gemeint haben, alle Dinge ernährten sich vom Feuchten, selbst das Warme entstande und lebte aus ihm, und der Same aller Dinge sei feucht, das Wasser aber sei dem Feuchten Ursprung seiner Natur, und da so aus ihm Alles entstehe und sich erhalten, sei es Urwesen aller Dinge \*). Man sieht, wie

---

\* ) Arist. met. I. 3. Θαλῆς, δὲ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς φιλο-  
σοφ. d. phys. I.

diese Lehre an Erscheinungen der lebendigen Natur sich anschließt, an Ernährung und Entstehung aus einem Samen. Wenn von dem Samen gesagt wird, daß es aus dem Feuchten entstehe und durch dasselbe lebe, so bezieht sich dies ohne Zweifel auf die alte Lehre, daß Sonne und Gestirne aus dem Meeres Entstehung und Nahrung zögen und lebendige Wesen wären, und so scheint Thales überhaupt die ganze Welt nicht anders betrachtet zu haben, als wie ein lebendiges Wesen, so daß sie sich hervorhilde aus einem unvollkommenen Samenzustande, welcher feuchter Natur oder Wasser sei, so wie der Same aller einzelnen Dinge, und sich auch ernähre aus demselben Grundwesen. Eine solche das Weltall belebende Ansicht, welche die Welt nur als eine Entwicklung der ursprünglich vor-

---

*σορτος, ὅδωρ εἶναι φησιν (sc. τὴν ἀρχήν) (διὸ καὶ τὴν γῆν  
καὶ θεασος ἀπεγνήσθε εἶναι) λαβὼν τὸν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ  
πάντων ὁρῶν τὴν τροφὴν ἡγέρει οὐσίαν, καὶ πάντο τὸ θερμὸν  
ἐκ τούτου γεγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν· τὰ δὲ ἔξ οὖν γήγενα,  
τοῦτο ξεῖν ἀρχὴν πάντων· διὰ τέ δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λα-  
βῶν ταῦτην, καὶ μᾶλλον τὰ στήθομετα τὴν φύσιν ἡγε-  
ρῆσσιν, τὸ δὲ ὅδωρ ἀρχὴν τὴς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγρασίαις. De  
coelo II. 13; Plut. de pl. phil. I. 3. ὅτι καὶ πάντο τὸ πῦρ τοῦ  
ἥλιου καὶ τὸ τὴν τοπειῶν ταῖς τὴν ὕδατάν τιναθυμιάσεσι τρέ-  
πεται καὶ πάντος ἡ πίσιμος.* Simplicius in Arist. phys. fol. 62. *Θεοφραστος*  
dies nimmt an nach dem Theophrast, welche nicht sicher ist. Es  
gibt aus dieser Angabe einen Grund, welchen ich übergangen habe,  
weil ich ihn für späteren Nutzen hatte, nämlich daß das Wasser  
*συντετριχὸν πάντων* sei. Die alten Philosophen schufen wohl auf  
den Begriff des *περιέχοντος* Gewicht gelegt zu haben; das *συντετριχόν*  
und *κολλητικόν* aber ist später und wird besonders von den  
Neu-Platonikern uswirt. Späterer Zusatz ist es auch, wenn die  
Bildsamkeit (*εἰκονιστής*) des Wassers als Grund befür, daß es  
Urwesen sei, angeführt wird, welches den Unterschied zwischen einer  
bildenden Kraft und der Materie beim Thales voraussehen würde.  
Simpl. phys. fol. 82. Horac. ap. Galo p. 488.

handenen Keime des Lebens betrachtet, drückt sich auch in den übrigen Lehren, welche dem Thales mit Sicherheit beigelegt werden können, aus. So sah er scheinbar Todtes für belebt und besetzt an: der Magnet und der Bernstein hätten Seele, weil sie bewegten <sup>1)</sup>, und sagte überhaupt, die ganze Welt sei besetzt und von Dämonen besetzt <sup>2)</sup>.

Da die Ueberlieferungen über die Lehre des Thales uns fast überall nur vermutungswise gegeben werden, so wird es nicht überflüssig sein, hier anzudeuten, daß

1) Arist. de anim. I. 2. ξοίκε δὲ καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, πιντεκόν τι ἔτην ψυχὴν ὑπολαμβάνειν, εἰτε τὴν λίθον ἢ φη ψυχὴν ἔχειν, διὰ τὸν σίδηρον κυεῖ. Diog. L. I. 24.

2) Arist. ib. I. 5. καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτήν (sc. τὴν ψυχὴν) μεμίχθαι φασίν· οὗτοι ιῶνος καὶ Θαλῆς φήσῃ πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Cic. de leg. II. 11; Diog. L. I. 27; Stob. eccl. I. p. 54. Aus solchen Ausdrücken möchte Cicero die schiefen Ansichten von der Lehre des Thales fassen, welche er da hat. D. I. 10 mittheilt; sie ist durchaus zu verwerten, denn sonst würden die Autoren gesagt haben, Thales habe nicht das Wasser allein, sondern das Wasser und Gott für Urwesen gehalten. Ich bemerke nur noch, daß ich außer den angeführten alle übrigen Ueberlieferungen über die Lehre des Thales für unsicher halte, denn sie werden theils von zu jungen Schriftstellern mitgetheilt, theils sind sie auch zu allgemein ausgedrückt, und verrathen ihren Ursprung aus der Vermuthung, daß Thales so wie die späteren Ionier gelehrt haben möge. Von solcher Art sind die Angaben, daß Thales angenommen habe, die Dinge würden auch wieder in das Wasser aufgelöst, das Wasser verwandle sich durch Verdichtung und Verdünnung in die drei übrigen Elemente, die Materie sei durchaus veränderlich, die Seele sei unsterblich und, was sonst nicht unwahrscheinlich ist, sie bestehne aus Wasser. Noch mehr ergibt. könnte angeführt werden, wenn nicht die Wahrheit gerrte; da es zu offenbar ist, daß auch hier Aristotle der einzige sichere Führer ist.

die Vorstellungswweise, welche wir dem Thales nach den Angaben des Aristoteles zuschreiben, wenigstens durchaus alterthümlich ist. Das Wesentliche in derselben ist dies, daß die Welt als ein lebendiges Wesen angesehen und Alles aus einem ersten Urzustande abgeleitet wird, welcher ein Same der Dinge ist, d. h. ein Lebendiges dem Vermögen nach, welches aber noch nicht zum wirklichen Leben sich entfaltet hat. Daß der erste Punkt in dieser Vorstellungswweise der alterthümlichen Ansicht von der Welt durchaus entspreche, bedarf keines weiteren Beweises, da wir in der folgenden Geschichte immer wieder auf denselben zurückkommen werden; daß aber ein Ursame als Grund alles Lebens von vielen angesehen werde, zeigt sich in der Vorstellungswweise des Hippo<sup>n</sup>, welche vom Aristoteles gleich nach, vom Simplicios, zugleich mit der Lehre des Thales erwähnt wird<sup>1)</sup>. Hippo<sup>n</sup>, dessen Zeitalter und übrige Verhältnisse nicht bestimmt werden können<sup>2)</sup>, nannte das erste Prinzip und die Seele Wasser, denn der

1) Arist. met. I, 3; Simpl. phys. fol. 6 a.

2) Er scheint späterer Zeit zu sein, welches ich jedoch weniger aus seinem sogenannten Theismus (Plut. adv. stoic. 31; Clem. Alex. admen. ad gent. p. 15; Alex. Aphrod. in met. Arist. fol. 90 b, 141 b. ed. Venet. 1551.) und aus seiner Polemik gegen die Lehre, die Seele sei das Blut (diese Lehre wurde ja von den Alten schon beim Homer gefunden, und ist gewiß bei den Herzen sehr alt), als aus dem Widerwillen des Aristoteles gegen ihn schließen möchte. Er wird bald Skeptiker, bald Metapontiner, bald Gasmier, bald Melier genannt; doch scheint dadurch keine Verschiedenheit der Personen bezeichnet zu werden. Beim Censorinus c. 5, wo die meisten Besonderheiten seiner physiologischen Lehre angegeben werden, heißt er gewiß mit Unrecht ein Pythagoride. Neben ihm vergl. Schleiermacher's litterat. Nachlaß Bd. 1.

Same sei der erste Zustand der Seele und allen Dingen feucht<sup>1)</sup>: So suchte auch Diogenes von Apollonia, aus der Reihe der Philosophen, welche Thales beginnt, nachzuweisen, daß sein Urwesen auch schon im Samen sich finde<sup>2)</sup>; Heraclitus nannte das Wasser oder das Meer, durch welches nach seiner Meinung alle Verwandlung der Dinge hindurchgeht, den Samen der Weltbildung<sup>3)</sup>, und Anaxagoras die Elemente der Dinge Samen<sup>4)</sup>, allgemein aber wird diese Lehre, daß aus einem Samen sich Alles entwickelt habe, vom Aristoteles als eine sehr alte betrachtet<sup>5)</sup>.

1) Ar. de an. I. 2. τῶν δὲ φορτικοτέρων καὶ οὐδωρ τινὲς ἀπειφήναντο (sc. τὴν ψυχήν), παθάπερ Ἰππεων· πεισθῆναι δὲ ζόρκαις εἰς τὴς γονῆς, διε πάντας ὑγρά· καὶ γὰρ ἐλέγχει τοῖς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, διε η γονὴ οὐκ αἷμα, ταῦτη δὲ εἶναι τὴν πρώτην ψυχήν. Alex. Aphr. I. l. sagt, er habe das ὕγρον, unterschieden vom οὐδωρ, als Urwesen gesetzt; die angeführte Stelle des Aristoteles kennt aber einen solchen Unterschied nicht. Orig. phil. 16 giebt an, er habe aus dem Wasser das Feuer sich ergenzen lassen, welches alsdann die Welt gebildet habe. Dies würde man nach dem physiologischen Charakter der Lehre auf die fortschreitende Entwicklung der Lebenswärme zu beziehen haben.

Cf. Herm. irris. phil. 1; Sext. Emp. hyp. III, 30.

2) Clem. Alex. paedag. I. 6. p. 105. ed. Par.

3) Clem. Al. Strom. V. p. 599.

4) Simpl. de coelo fol. 148 b.

5) Met. XII. 7.

## B i e r t e s C a p i t e l.

### A n a x i m e n e s v o n M i l e t o s .

Weswegen wir an den Thales den Anaximenes anschließen, und nicht, wie gewöhnlich geschieht, zwischen Beide den Anaximandros setzen, ist schon eben im Allgemeinen erörtert worden; hier möge noch einiges Besondere über diesen Punkt erwähnt werden. Wollte man schwanken den historischen Ueberlieferungen folgen, so könnte man den Pythagoras eben so gut an den Thales und Anaximandros anschließen, als den Anaximenes, denn auch jener heißt der Schüler dieser. Wenn wir aber auf die zuverlässigeren Ueberlieferungen des Aristoteles zurückgehen, und nach diesem die Meinungen dieser Männer ihrem Zusammenhange nach uns vergegenwärtigen, so finden wir einen deutlichen Gegensatz zwischen dem Anaximandros und den beiden andern ausgesprochen<sup>1)</sup>, den Anaximenes wohl neben den Thales, nie aber den Anaximandros zu diesen gestellt<sup>2)</sup>, und was Anaximandros vom Thales für seine Forschung gewonnen haben sollte, außer etwa in Nebendingen, oder Anaximenes vom Anaximandros, läßt sich

1) Phys. I. 4; met. XII. 2.

2) Man darf sich dagegen nicht auf solche Stellen, wie de coelo III. 5 berufen, von welchen Schleiermacher über die Lehre des Anaximandros gründlich gezeigt hat, daß sie mit Unrecht auf diesen Philosophen bezogen worden sind.

gar nicht sagen<sup>1)</sup>). Zwischen dem Thales bagegen und dem Anaximenes finden wir eine groÙe Verwandtschaft in der Lehre. Endlich stimmt auch die gewöhnliche Zeitrechnung nicht mit der Annahme überein, daß Anaximenes des Anaximandros Schüler gewesen; denn zwar wird die Zeit der Geburt des Anaximenes sehr verschieben angegeben<sup>2)</sup>, nach der glaubwürdigsten Nachricht des Apollodors war er aber in der 63. Olympiade geboren, während Anaximandros in oder kurz nach der 58. Olympiade starb<sup>3)</sup>.

Er war zu Miletos geboren, und soll zuerst die Schiefe der Ekliptik mit Hülfe des Gnomon gefunden haben. Von seinem Leben ist uns sonst nichts bekannt; außer daß er in ionischer Mundart einfach und ohne Weitschweifigkeit schrieb. Dieses, und daß Theophrastos über seine Meinungen ein Buch verfaßt hat<sup>4)</sup>, ist für die geschichtliche Sicherheit der Ueberlieferungen über seine Lehre von Wichtigkeit.

Wenn Aristoteles auf die Lehre des Thales die des Anaximenes unmittelbar folgen läßt, so finden wir dies

1) Man legt gewöhnlich große Bedeutung darauf, daß die beiden lebten das Wesen als ein *ἀνείγον* sich dachten; aber dies will nicht viel sagen; denn so unbestimmt, als het beiden dieser Begriff gefaßt ist, liegt er einer jeden philosophischen Ansicht zum Grunde; es ist also daraus gar nichts Charakteristisches zu entnehmen.

2) Suid. a. v. *Ἀράξιμος*; Orig. phil. c. 7; Apollod. ap. Diog. L. II. 8. Daß er nach derselben Ueberlieferung zur Zeit der Einnahme von Sardes gestorben, scheint auf einer Verweichlung zu beruhen.

3) Diog. L. II. 2.

4) Diog. L. V. 42.

durch die Gleichartigkeit ihrer Grundanschauungen gerechtfertigt, wenngleich beide verschiedene Grundwesen annahmen. Anaximenes lehrte, der Grund aller Dinge sei die unendliche Luft, und dies verknüpfte sich ihm mit der Vorstellung, daß die Luft die ganze Welt umgebe<sup>1)</sup>), und die Erde, welche breit sei, wie ein Blatt, von der Luft getragen werde<sup>2)</sup>), auf ganz ähnliche Weise, wie dem Thales seine Lehre vom Wasser mit der Vorstellung, die Erde schwimme auf dem Wasser, in Verbindung stand. Die Weltansicht, welche in dieser Lehre herrscht, drückt sich in dem Grunde, welchen Anaximenes anführte, aus: das Urwesen aller Dinge sei die Luft, sagte er, denn aus ihr werde Alles und in sie löse es sich wieder auf; so wie unsere Seele, welche Luft ist, uns beherrsche, so umfasse auch die ganze Welt Hauch und Luft<sup>3)</sup>). Er verglich also die Welt mit unserm lebendigen Dasein, in welchem ein Wesen herrscht und nicht vergeht, so lange das Leben währt, die Seele, nach einer alterthümlichen Vorstellung, welche sich an dem auffallendsten äußern Zeichen des Lebens hielt, an dem Ein- und Aus-Athmen der Luft, für Luft gehalten. Nach dieser Analogie nahm Anaximenes

1) Plut. de plac. ph. I. 8; cf. Arist. de coelo III. 5 init.

2) Arist. de coelo II. 13; Plut. de plac. ph. III., 10; 15. Auch die Sonne ist breit, wie ein Blatt. Plut. de plac. phil. II., 22; ap. Euseb. pr. ev. I. 8.

3) Plut. de pl. ph. I. 8. — ἀρχὴν τὸν δύναν δέρα ἀπεγίνετο· οὐ γὰρ τούτου τὰ πάντα γένεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάντιν διαλίσθαι, οἷον ἡ ψυχὴ (φησίν) ἡ ἡμετέρα, δῆρε οὖσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περέχει. Das Folgende scheint Glosse. Vergl. Arist. met. I. 8; Stob. ecl. I. p. 296.

auch in der ganzen Welt ein allgemeines, unvergängliches Lebensprincip an, welches Lust sei, wie das Lebensprincip in uns.

Vergleicht man diese Lehre mit der thalesischen, so möchte man einen Fortschritt der philosophischen Ausbildung darin finden, daß die Welt nach der Analogie nicht mehr mit dem unentwickelten Samenleben, sondern mit der höchsten Art des Lebens, welche wir kennen, mit dem Leben unserer Seele, gedacht wird. Hieraus dürfte sich auch eine noch wesentlichere Verschiedenheit ergeben haben, daß nämlich Thales Alles aus einem Zustande des unentwickelten Lebens, aus einem Samenzustande ableitet, während Anaximenes den Grund alles Werdens als einen von Ursprung an entwickelten sich gedacht zu haben scheint.

Dieser Weltbetrachtung war es nun wesentlich, daß sie einen Gegensatz zwischen der reinen Idee des Urwesens und zwischen dessen abgeleiteten Zuständen setzte. Beim Anaximenes finden wir mehrere Spuren des Bestrebens, diesen Gegensatz zu fixiren. So legte er der Lust, als dem Urwesen, Unendlichkeit bei, den Dingen aber, welche aus ihr entstanden, Begrenztheit \*); auch soll er gelehrt haben, die Lust, wenn sie durchaus gleichartig, d. h. ohne Verschiedenheit der aus ihr entstandenen Dinge sei, entgehe der Wahrnehmung, durch die Beschaffenheiten aber,

\*) Cic. qu. ac. II. 37. Anaximenes infinitum aëra dixit esse, e quo omnia gignerentur; sed ea, quae ex eo orientur, definita; gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia. Cf. Plut. ap. Euseb. pr. ev. I, 8; Arist. phys. III, 6 ohne Rahmen. Simpl. phys. fol. 5. b. ἀπειρον τῷ μεγέθει.

welche sie annehme, durch Kälte und Wärme, durch Feuchtigkeit und Bewegung, offenbare sie sich<sup>1)</sup>). Doch scheint ihm darauf der Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Weltlichen sich nicht bezogen zu haben, und indem er diesen gar nicht anerkannte, konnte er eben so gut sagen, die unendliche Luft sei Gott<sup>2)</sup>), als auch die Götter und alles Göttliche seien aus der Luft entstanden<sup>3)</sup>). Dies ist in der That dieser Art der Philosophie ganz gemäß.

Ob Thales sich auf irgend eine Weise vorstellig zu machen suchte, wie aus dem Wasser die übrigen Dinge entstanden, wissen wir nicht; beim Anaximenes finden wir zuerst sichere Spuren, daß er die Verwandlung des Urwesens in seine besondern Zustände auf ein allgemeines Gesetz zurückzuführen suchte. Der Grund aller Verwandlung lag ihm in der ewigen Bewegung der Luft<sup>4)</sup>), welche dem Urwesen als Princip des Lebens natürlich zukommt; denn Verwandlung sei allein durch Bewegung möglich. Demnach scheint er sich die Entwicklung der Welt als einen ewigen Procesß des Lebens gebacht zu haben. Die Verwandlung der Luft geschieht nun aber nach entgegengesetzten Zuständen, und so führte er sie dann auch auf entgegengesetzte Processe zurück, auf Verdichtung und Verdünnung<sup>5)</sup>), aber, wie der ihm eigenthümliche Ausdruck

1) Orig. phil. 7, ungenau, aber nicht anders erkläbar.

2) Cic. de nat. D. I. 10. Anaximenes aera deum statuit, cumque digni esseque immensum et infinitum et semper in motu. Das digni ist ein Irrthum des Cicero. Stob. ecl. I. p. 56.

3) Orig. phil. I. 1.; August. de civ. dei VIII. 2.

4) Cic. de n. D. I. 1.; Orig. et Eus. I. 1.

5) Plat. ap. Eus. I. 1.; Simpl. phys. sol. 6 a. οὐ γέρει-

gelautet zu haben scheint, auf Zusammenziehung und Nachlassung<sup>1)</sup>). So lehrte er, das Warmwerden und Kaltwerden der Dinge bestehে nur in der Verdünnung und Verdichtung der Lust, und suchte dies auf eine Weise darzuthun, welche dem Princip seiner Lehre, der Vergleichung der Naturkräfte mit der Lebenskraft des Menschen, auf sehr naive Weise entspricht; wenn wir nämlich die Lust mit den Lippen zusammengedrückt aushauchten, würde sie kalt, aus geöffnetem Munde dagegen gehe sie warm heraus<sup>2)</sup>; und auf dieselbe Weise erklärte er auch, verdünnt werde die Lust Feuer, verdichtet Wind und Gewölk, noch mehr verdichtet Wasser, und daraus wieder durch Verdichtung Erde und Stein; alles Uebrige aber würde aus diesen<sup>3)</sup>). Es ist klar, daß Anarimenes nach dieser Vorstellungswise nur eine graduelle Verschiedenheit unter den Dingen, welche aus der Lust entstehen, annahm; denn alles kommt dabei nur auf die größere oder

τοῦ μόνου (sc. τοῦ Ἀναξίμ.) ὁ Θεόφραστος ἐν τῇ διπλᾳ τὴν μάκρων εἰρήκε καὶ τὴν πόκυνσιν. Galsches steht Simpl. de coelo fol. 46 a.

1) Plut. de primo frig. 7.

2) Plut. l. l. ἦ, καθάπερ Ἀν. ὁ παλαιὸς φέτο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ, μήτε τὸ θερμὸν ἀπολεῖπωμεν, ἀλλὰ πάθη τοινὶ τῆς ὕλης ἐπιγνώμενα ταῖς μεταβολαῖς· τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναι φησι, τὸ δὲ ἀραιόν καὶ τὸ χαλαρόν, οὕτω πιος ὄντες καὶ τῷ δῆματι, θερμότερες οὐκ ἀπεικόνισται τὸ καὶ θερμὰ τὸν ἀνθρακον τὸν στόματος καὶ ψυχρὰ μεθιέντω· ψύχεται γὰρ ἡ πνοὴ πασθεῖσα καὶ πυκνωθεῖσα τοῖς χελεσίν, ἀναιμένου δὲ τοῦ στόματος ἐκπλανούσα γίγεται θερμὸν ὑπὸ μανότητος.

3) Plut. de pl. ph. III. 4; Simpl. phys., Orig. II. II.

geringere Verdichtung und Verdünnung an. Doch scheint Anaximenes vier Hauptgrade der Beschaffenheiten der Luft angenommen zu haben, welche sich aus der gewöhnlichen Meinung über die vier Elemente ergaben<sup>1)</sup>; aus diesen, aus Feuer, Luft, Wasser und Erde, bildeten sich alle übrigen Beschaffenheiten der natürlichen Dinge.

Ueber die Meinungen des Anaximenes von den einzelnen Naturerscheinungen finden wir nur wenig verzeichnet, was einigermaßen unsere Aufmerksamkeit verdienen möchte. Sie scheinen sich sehr dem Empirischen angeschlossen zu haben, denn von seinen philosophischen Prinzipien zeigt sich uns in ihnen keine Spur. Natürlich waren seine Versuche, auffallende Naturerscheinungen zu erklären, noch sehr roh; auch erhob sich seine ganze Ansicht von der Welt nicht über den Standpunkt, auf welchem die Basis unsers Lebens auch als der Mittelpunkt aller Naturkräfte erscheint. Deswegen mag er auch angenommen haben, von allen Weltkörpern sei die Erde zuerst entstanden, und Sonne und Mond und die übrigen Gestirne, welche auch der Erde an Gestalt und Beschaffenheit glichen, seien nur Erzeugnisse dieser<sup>2)</sup>. Sonst fin-

1) Arist. met. I. 3. μάλιστ' ἀρχὴν — τῶν ἀπλῶν σωμάτων. Cic. qu. ac. II. 37. Ueber den Ursprung der Annahme von vier Elementen hat man gestritten; nach Aristoteles Met. I. 4 hat man sie dem Empedokles zuerst beilegen wollen. Aristoteles sagt aber nur, Empedokles habe zuerst die vier Elemente als Grundverschiedenheiten der Materie gesetzt, so wie er auch Liebe und Haß zuerst als bewegende Kräfte unterschieden habe.

2) Plut. ap. Eus., Orig. phil. II. II.; Stob. ecl. I. p. 510; 524.

den sich fast nur Erklärungen meteorologischer Erscheinungen von ihm angegeben<sup>1).</sup>

## Fünftes Capitel.

### Diogenes von Apollonia.

Zu den Schülern des Anaximenes wird auch Diogenes von Apollonia gerechnet, und daß dieser mit jenes Lehre bekannt war, läßt sich wohl kaum bezweifeln bei der Vereinigung, welche unter den Lehren Beider herrscht.

Diogenes war zu Apollonia auf der Insel Kreta geboren, und wird ein Zeitgenosse des Anaxagoras genannt<sup>2)</sup>, muß also etwa um Dl. 80 geblüht haben. Von seinem Leben ist uns nur Weniges und Unsicheres überliefert worden<sup>3).</sup> Simplikios kannte noch dessen Schrift über die Natur, und hat mit Andern uns mehrere Fragmente aus

1) Arist. meteor. II, 7; Senec. qu. nat. VI, 10; Plut. de pl. ph. III, 4; 15; Orig. I. I.

2) Diog. L. IX. 57. Er wird der jüngste der Physiker genannt. Simpl. phys. fol. 6. a. Dies bestätigt sich auch daraus, daß er auf den Meteorstein Rücksicht nahm, welchen auch Anaxagoras als eine merkwürdige Erscheinung seiner Zeit berücksichtigte. Stob. ecl. p. I. 508.

3) Am a. D. wird nach dem Demetrius Phalerenus erzählt, er sei zu Athen gewesen, wo er wegen großen Reides in Gefahr gerathen. Man hält dies für eine Verwechslung des Diogenes mit dem Diagoras dem Athener.

ihr gerettet; ob außer dieser Schrift noch andere von ihm vorhanden waren, kann bezweifelt werden<sup>1)</sup>. Er strebte in seiner Darstellung nach Einfachheit und Würde<sup>2)</sup>, und in den Bruchstücken seiner Schrift lässt sich Fülle und Gewandtheit des Ausdrucks nicht erkennen. Dass er gegen die Meinungen Anderer polemisirte<sup>3)</sup>, zeugt schon von einer späteren und umsichtigern Entwicklung der Philosophie.

Bei den früher betrachteten Physikern haben wir nur Beweise dafür gefunden, dass der Ursprung der Dinge aus einem bestimmten Urwesen abgeleitet werden müsse, aus dem Wasser oder der Luft; dass aber nur ein solches Urwesen angenommen werden dürfe, scheinen sie vorausgesetzt zu haben. Dagegen bezeichnet es nun einen bedeutenden Fortschritt in der dialektischen Entwicklung der Lehre, dass Diogenes, nach allen Zeichen einer wissenschaftlich schon bedeutend fortgeschrittenen Zeit angehörig, wahr-

1) Vergl. Schleiermacher über den Diogenes von Apollonia in den Thh. der Berl. Akad. 1815. Panzerbieter de Diogenis Apolloniatae vita scriptis et doctrina. Lips. 1830. 8. Anaxagorae Claz. et Diogenis Apoll. fragmenta disp. Schorn. Bonn. 1829. 8. Das zweite Buch der Schrift des Diogenes wird angeführt v. Galen. comm. sec. in Hipp. epid. VI, 49 p. 1006 ed. Kühn.

2) Diog. L. I. I.

3) Simpl. phys. fol. 31 b; 32 b. Sicherere Zeichen von Polemik gegen den Anaxagoras, welche Einige vermuthet haben, finde ich nicht; nur gegen die Ansicht, dass es mehrere Gründe des Steins gebe, streitet er. Die Meinung (bei Simpl. phys. fol. 6 a), dass er vom Anaxagoras und Leukippus Vieles erborgt habe, können wir nicht würdigen; wenigstens bezieht sich dies nicht auf die speculative Seite seiner Lehre.

schiedlich durch Lehren entgegen gesetzter Meinung dazu auf gefordert, zuerst zu zeigen suchte, daß alle Dinge nur aus einem Urwesen stammen könnten, um dadurch, wie er sich ausdrückt, seiner Lehre einen unzweifelhaften Grund zu geben<sup>1)</sup>. Das, worauf er sich zum Beweise berief, ist die Nothwendigkeit, ein allgemeines Zusammenhang und Zusammenleiden unter den Dingen anzuerkennen, welches nicht sein könnte, wenn nicht Alles aus Einem sei<sup>2)</sup>. „Mir aber scheint,” sagt er, „überhaupt alles, was ist, aus einem und demselben sich zu verändern und dasselbe zu sein. Und dieses ist offenbar, denn wenn das, was in dieser Welt ist, Erde und Wasser, und das Uebrige, was in dieser Welt erscheint, wenn von diesem etwas irgend wie anders wäre, als das andere, anders seind durch eigenthümliche Natur, und nicht dasselbe seind, auf vielfältige Weise umschlüsse und sich verwandelte, so könnten diese Dinge auf keine Weise sich untereinander mischen, noch würde Nutzen oder Schaden ihnen wechselseitig entstehen; auch könnte eine Pflanze nicht aus der Erde wachsen, noch ein Thier, noch etwas Anderes jemals werden, wenn diese Dinge nicht so zusammenhingen, daß sie dasselbe.“ Da es nun aber so nicht ist, „so wird alles dieses aus demselben verändert zu andern Zeiten ein Anderes, und kehrt wieder in dasselbe zurück<sup>3)</sup>.“ So diente

1) Diag. L. I. I.

2) Arist. de gen. et corr. I. 6. καὶ τοῦτο δρός λέγει Λιού., τὰ εἰ μή ἔστιν εἴς ἐνὸς ἀπαντά, οὐκ ἡν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὅπ' ἀλλήλων. Theophr. de sens. 39.

3) Simpl. phys. fol. 32. b.

dem Diogenes das allgemeine Zusammenwirken der Dinge zum Beweise, daß die Welt ein Wesen sei, welches einen gemeinschaftlichen Ursprung und eine gemeinschaftliche Entwicklung hätte.

Wenn nun Diogenes hiernach die ganze Welt als ein lebendig sich entwickelndes Wesen betrachtete, dessen Veränderungen sich dann aus seinem Leben ableiteten, so müßte sich sein Forschen nach dem wahren Urwesen darauf richten, zu bestimmen, worin das Leben überhaupt gegründet sei, weil das, was das Leben überhaupt begründet, auch das Leben der Welt begründen müsse. Das Leben ist aber überhaupt gegründet in der Seele, und die Seele ist dem Diogenes, so wie dem Anaximenes, Luft. „Denn der Mensch und die übrigen Thiere leben atmend durch die Luft, und darin besteht ihre Seele“),“ wie aus vielen Zeichen kann dargethan werden. Kein Thier nämlich lebt, ohne Luft einzutathmen, selbst die im Wasser lebenden Thiere atmen die im Wasser befindliche Luft ein<sup>1)</sup>); dagegen, sobald das Atmen aufhört, hört auch das Leben auf. Schon in den ersten Anfängen des Lebens, im thierischen Samen, ist Luft, denn er ist schaumartig<sup>2)</sup>), eine mit Luft gemischte Flüssigkeit, und das Le-

1) Simpl. phys. fol. 32 b. ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ὄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζεῖ τῷ ἀέρι καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχὴ ἔστι καὶ νόησις, ὡς δεδήλωται ἐν τῷδε τῷ συγγραφῇ ἐμφανῶς καὶ δὲ τοῦτο ἀπαλλαχθῆ, ἀποδημήσκει καὶ η νόησις ἀπολείνει.

2) Arist. de respir. 2.

3) Simpl. phys. fol. 33 a. ἐφεξῆς δεῖχνουσιν (sc. Λιογ.) διε καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζώων πνευματώδες ἔστι καὶ νοήσεις γίνονται, τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος

der, welches durch den ganzen thierischen Körper hindurchgeht, hat seine Quelle im Blute, welches ebenfalls schwarzartig ist und Lust in sich enthält. So seltan auch Schlaf und Tod<sup>1)</sup> sie die Mächtigkeit dieser Lehre zeugen.

Über dies ist vor die eine Seite der Beweise des Diogenes anders Beweise fand er noch, indem er den Begriff der besetzten Lust erweiterte. Als das Unwesen, aus welchem Alles fließt, ist sie wahrhaftig ein ewiger und unsichtbarer Körper; und alle Kraft ist in ihrem Besitz; aber als Seele ist sie ihm auch ein Wesen mit Bewusstsein, „sie weiß Vieles“), und eben ihr Wissen, ihre verblüffende Einsicht, welche als der allgemeinen Seele ihr zufolge, giebt ihm den Beweis ab, daß sie das Unwesen sei. „Denn“, sagt er, „nicht möglich wäre es, daß Alles so gut vertheilt wäre ohne Vernunft, so daß Alles sein Maß hat, der Winter und der Sommer, und Nacht und Tag, und Regen und Wind und günstiges Wetter, und wenn jemand auch das Uebrige bedenken will, so wird er es so schön angeordnet finden, wie es nur mög-

*διὰ τὸν φλεβῶν.* Arist. de hist. anim. III. 2; Clem. Alex. paed. I. 9. p. 105.

1) Plut. de pl. ph. V. 24. Wenn ebenso IV, 5 dem Diogenes die Lehre beigelegt wird, daß Herz sei der Sitz der Seele, so ist dies irrig und vielleicht eine Verwechslung mit dem Diogenes von Babylon, der öfters mit unserem Diogenes verwechselt worden ist. Vergl. Panzerbieter Ex. 87 f. Da gegen bestreitet Theophr. de sens. 47 ausdrücklich die Annahme des Diogenes, daß in allen Theilen des Leibes die Vernunft sei.

2) Simpl. phys. fol. 83 a καὶ ἀδίον καὶ ἀσύρτον σῶμα — ἀλλὰ τὸν μὲν δῆλον δοξεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέρα καὶ λογοπέρ καὶ δίδιόν τε καὶ ἀσύρτον καὶ πολλὰ εἰδός ἔστι.

lich ist").“ Von der Ordnung also in der Welt schloß er auf ihren Ursprung aus einem vernünftigen Wesen, aus einer Seele, die Alles belebt und Alles ordnet, weil sie das Erste ist), und welche Alles gebildet hat, weil Ordnung nur durch Einsicht hervorgebracht werden kann.

„Das aber,“ sagt er, „was die Erkenntniß hat, ist das, was von den Menschen die Lust genannt wird, und von ihm wird Alles regiert und Alles geleistet, und daher stammt auch der Lust der Menschen, zu Allem zu kommen und Alles zu bestellen und in Allem zu sein, und nichts ist, was nicht an ihr Theil hat.“

Wir müssen in dieser Vorstellungsmöise, wenn wir sie gegen die Lehre des Anaximenes halten, einen Fortschritt der philosophischen Entwicklung erkennen. Wenn auch dem Anaximenes das Urwesen als ein besetztes Wesen erschien war: so scheint er doch nicht die vernünftige Einsicht als etwas ihm Wesentliches betrachtet zu haben, sondern das Leben der Urseele möchte ihm mehr unter der Goten einer natürlichen Entwicklung erscheinen. Dem Diogenes dagegen trat die Idee der vernünftigen Entwicklung

1) Simpl. phys. fol. 32 b. οὐ γὰρ ἄν, φησίν, οὗτοι δεδάσθαι δύο τε ἣν αὖτε γονίας, ἀπό πάντων μέρᾳ ἔχειν χειμῶντος τε καὶ θερόντος καὶ νυκτὸς καὶ ημέρας καὶ νεφῶν καὶ ἀνέμων καὶ αἰώνων, καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐρρεῖσθαι, εὑρίσκουσιν οὔτε διακελμένα, οἷς ἀνατίθενται.

2) Arist. de anima I. 2. Διογένης δὲ ὁ ἀσπερ καὶ Κεροποταμὸς ἀλλα τοῦτον οὐδεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν, καὶ διὰ τοῦτο γιγνώσκειν τε καὶ τινεῖν τὴν φυχήν, ἡ μὲν πρεσβύτερη έστιν καὶ ἐξ τούτου τὰ λοιπά, γιγνώσκειν, ἡ δὲ λεπτομερέστατον, περηπτικὸν εἶναι.

3) Simpl. phys. fol. 33 a.

in der Welt hervor; ihm ist Alles nach einem verhülfigen Zwecke auf das Schöne geordnet; das erste Wesen ist eben deswegen, weil aus ihm alle Ordnung hervorgeht, die Quelle aller verhülfigen Einsicht. Merkwürdig aber ist es, daß bei dieser Lehre ihm der Gegensatz zwischen dem Geistigen und Körperlichen gar nicht vorstellt, sondern der Grund aller Dinge, so wie er Grund aller geistigen Erscheinungen ist, so doch zugleich als ein Körper von ihm gedacht wird. Diese Ununterschiedenheit des Körperlichen und des Geistigen scheint auch daraus hervorzuleuchten, daß er zwei Bewirkungen des Urgrundes unterscheidet, das Erkennen und das Ordnen nach dem erkauften Zwecke, daß diese letztere nur als ein Bewegen, und mitin als an räumlichen Bedingungen hoffend sich vorstelle<sup>1)</sup>.

Als eine Folgerung aus seiner Annahme, daß die Lust das Urwesen sei, müßte es ihm gelten, daß sie die manigfältigsten Formen und Arten des Seins annehmen könne; sie ist das unkörperliche Wesen, welches in allen Dingen ist und in alle Erscheinungen der Welt sich verwandelt, so daß mancherlei Zustände und Thätigkeiten in ihr sein können, verschiedene Arten der Bewegung und der Beschaffenheit<sup>2)</sup>). Aber auch an diese Folgerung, welche im Begriffe des Urwesens liegt, konnten sich dem Diogenes wieder Beweise anschließen, daß die Lust oder die Seele als Urwesen angesehen werden müßte. Denn die Lust ist nach ihm vieler Veränderungen fähig (*πολύτροπος*), so

1) G. Aristot. a. a. D.

2) Simpl. phys. fol. 83 a.

wie auch die Vermuth, und viele und unendliche Verschiedenheiten des innern Maths und der äussern Darstellung wohnen ihr bei<sup>1)</sup>). Wenn nun bei den Alten die Veränderung überhaupt als Bewegung gedacht wurde, so mußte dem Diogenes die Luft als das Veränderlichste auch das Bewegteste sein, welches er nach dem Aristoteles<sup>2)</sup> davon ableitete, daß sie das Dünnteste sei. Sezen wir aber, wie es nicht anders denkbar ist, voraus, daß Diogenes dieselbe Vorstellung von den vier Elementen hatte, welche wir schon beim Anaximenes fanden, so scheint dies im Widerspruche damit zu stehen; daß sonst das Feuer für das dünnste Element gehalten wird. Wir werden hierdurch auf die Vermuthung geführt, daß die Luft, welche dem Diogenes Urwesen ist, nicht die gewöhnliche atmosphärische Luft sei, sondern eine dünnere, durch Wärme entzündete Luft. Es muß schon aus dem Früheren erhehlen, daß, wenn die ionischen Philosophen irgend ein Element als Urwesen angaben, sie damit nicht bloß das bezeichnen wollten, was uns in dieser bestimmten elementarischen Form auf der Erde erscheint; denn so ist denn das

1) Simpl. l. l. καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἐρεπούσιες ἔρεισι καὶ ἡδονὴς καὶ χροῖς ἀπειροι. In ἡδονῇ u. χροῖς liegt wohl der Gegensatz zwischen der düstern und innern Beschaffenheit des Urwesens. Auch beim Anaxagoras (ap. Simpl. l. l. und fol. 8 a) kommen beide Worte in sonst ungewöhnlichem Sinne vor. In der Übersetzung konnte ich sie nur im weitesten Sinne ausdrücken. Vergl. Panzerbiester p. 68 sq.; Philipson ἕλη ἀργεωπλην p. 205. Κρεφτ de sens. 43 schreibt dem Diog. den Gegensatz zwischen ἡδονῇ und λύτῃ im gewöhnlichen Sinne zu, läßt ihn aber doch die ἡδονῇ besonders auf den Geschmack zurückführen.

2) A. a. D.

Ies das Wasser als Urwesen nicht das reine Element, sondern ein mit Lebenskräften besetztes Wasser; so dachte auch Anaximenes sich unter der UrLuft eine vollkommenere Kraft, als die, welche in den einzelnen Erscheinungen der Luft vorliegt, eine beseelte und beseelende Kraft<sup>1)</sup>), und so konnte auch Diogenes wohl sein vernünftiges Urwesen nicht als die atmosphärische Luft sich denken. Diese Vermuthung bestätigt sich uns durch mancherlei Angaben der Alten und aus dem ganzen Systeme des Diogenes heraus. So haben Einige<sup>2)</sup> dafür gehalten, Diogenes habe das Urwesen als ein Mittleres zwischen Feuer und Luft angesehen, welches, wenn es sich an Aussagen des Diogenes selbst anschloß, nur darauf rüffen könnte, daß er das Urwesen zwar als Luft, aber auch als ein Feuer geschildert beschrieb. Auch haben wir gesehen, daß die erste Quelle aller Dinge den ionischen Philosophen mit dem übereinkam, was alle Dinge umfaßt und trägt; der Umsfang der Welt aber ist dem Diogenes das Warme<sup>3)</sup>. Und wenn er die UrLuft als vernünftige Seele sich dachte; so mußte er sie auch für warm halten; denn die Seele aller lebendigen Wesen, lehrte er, sei Luft, wärmer als die dusierte, in welcher wir leben, viel kälter jedoch, als die um-

1) Auch Heraclitos, wie wir sehen werden, unterscheidet das Feuer als Urwesen von dem Feuer, welches als Flamme erscheint.

2) Porphyrios und Nikolaos v. Damaskos ap. Simpl. phys. fol. 6 b; 32 b.

3) Diog. L. IX. 57. Bergl. dagegen Panzerb. p. 117. Er soll sich auch den Umkreis der Welt als Aether gedacht haben, Stob. eccl. I. p. 528; der Aether aber möchte ihm, wie dem Anaxagoras, Feuer bedeuten.

die Sonne<sup>1</sup>). Endlich wenn wir bedenken, daß dem Diogenes das Urwesen, weil es die ganze Weltentwicklung mit Vernunft regiere, auch als die vollkommenste Vernunft erschien, und daß die geringere Vollkommenheit der Vernunft ihm in der Dichtigkeit und Fruchtigkeit der Lust gegründet war<sup>2</sup>), so werden wir wohl kaum zweifeln können, daß ihm die Lust den vollkommensten und wärmsten Lebendhauch, welcher die ganze Welt durchtrage und besoße, bedeutete.

In solchen Bürgen erkennt man vielleicht am besten den Gedankengang dieser Philosophen. Sie gingen von der Meinung aus, daß aus einem der vier Elemente sich die Welt gebildet habe, einer Meinung, welche der vohen Physik sehr nahe liegt; aber indem sie nach Gründen suchten, weshwegen das eine oder andere Element geschickter sei, der Weltbildung zum Grunde zu dienen, wurde ihnen das Element fast nur symbolische Bezeichnung eines ganz andern, und das Element, von welchem dieses den Namen führt, erschien ihnen selbst als eine abgeleitete Erscheinung der die Welt bildenden Kraft.

Daraus nun, daß er eine beseelende Kraft als den Grund aller weltlichen Dinge betrachtete, folgte ihm auch, daß Alles in der Welt beseelt sei, so wie ihm denn Alles nur als eine Verwandlung der beseelten und vernünftigen Lust erschien. „Denn wir scheint,“ sagte er, „von der

1) Simpl. phys. fol. 23 a.

2) Plut. de plac. phil. V. 40; Theophr. de sens. 44. φρεστής οὐ — — τῷ δέρη παθεῖται καὶ ἔποι· ταῦτα γέρε την ικανά τὸν νοῦν.

Luft Alles gelenkt zu werden, und sie über Alles zu heben schen, woher der Brauch stammt, zu Wider zu kommen und Alles zu ordnen und in Allem zu sein, so dass auch nicht Eins ist, welches an ihr nicht Theil hätte <sup>1).</sup> Dieses hindert nun aber nicht, dass Diogenes nicht einen gewissen Gegensatz zwischen der Luft und dem aus ihr sich entwickelnden Erscheinungen in der Welt gesehen haben sollte. Dieser Gegensatz lag vielmehr seiner ganzen Betrachtungsweise zum Grunde, indem er ja eben in den gewordenen Dingen der Welt nachforschte, was wohl ihr Grund sein möchte. Wegen dieser Art der Forschung tritt ihm denn auch im Allgemeinen der Gegensatz zwischen dem Urwesen und den geordneten Dingen in der Welt darin hervor, dass jenes ewig und unsterblich ist, von diesen aber das eine wird und das andere vergeht <sup>2).</sup> Noch in einer andern Form zeigt sich ihm dieser Gegensatz; die Luft nämlich ist ihm das Ganze und daher unendlich, wie dem Anaximenes; die Welt dagegen, d. h. die Gesamtheit geordneter, aus der vernünftigen Kraft des Urwesens hervorgehender Erscheinungen, ist seiner Meinung nach begrenzt <sup>3).</sup> Diese Vorstellung bildete sich ihm weiter so

1) Simpl. phys. fol. 33 a. καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν ρόησιν ἔχον οὐντι ὁ ἀπὸ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκεῖ θεὸς εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφέχει καὶ πάντα διατίθειν καὶ ἐν παντὶ ἐντίκειν, καὶ ἔστι μηδὲ ἐν, δ τι μὴ μετέχει τούτου.

2) L. l.

3) Plut. de pl. ph. II. 1. Alex. τὸ μὲν πᾶν ἀπειρον, τὸν δὲ μόσμον πεπεριθεῖ. Steb. eol. I. p. 304. Doch kann man zweifeln, ob beim Plutarch nicht eine Verwechslung mit dem Stoic

aus, daß die Welt als eine lebendige Einheit ihre Lebenskraft aus dem Gänzen einzige und empfange, wie das einzelne Thier; daher schrieb er ihr Werkzeuge des Atmihmens zu, welche er in den Gestirnen zu erblicken glaubte<sup>1</sup>). Eben aber, weil so der Lebensprozeß der Welt von außen unterhalten wird, scheint er auch angenommen zu haben, es entstanden mehrere Welten nacheinander und vergingen auch wieder<sup>2</sup>). So erhob ihn die Speculation über den beschrankten Kreis der an dem sichtbaren Erdgebiete haftenden Vorstellungen, von welchen Anaximenes noch besangen war; indem er aber auch da, wo alle Annahmen ihm fehlten, zu bestimmen suchte, wurde er auf leere Phantasien geführt.

Die Verwandlungsarten der Luft, aus welchen die geordnete Welt entsteht, scheint sich Diogenes, so wie Anaximenes, aus der Bewegung, welche ihr als dem Lebendprinzip bewohnt, abgeleitet zu haben. Auch soll er die Verschiedenheiten der sinnlichen Beschaffenheit auf Ver-

ter Diogenes stattfinde. Aus einer solchen könnte auch die Angabe beim Diog. L. IX, 57 stammen: *καὶ τερπνός ἀπειρος*.

1) Plut. ib. II. 18. Der Atmungsprozeß ist ihm sehr allgemein verbreitet; er findet ihn, wie es scheint, auch in der Anziehung der Feuchtigkeit (*Ιχμάς* scheint sein eigenhümlicher Ausdruck zu sein), welche die Sonne, so wie die Erde in einem lebendigen Wechselprozeß an sich ziehen (Senec. qu. nat. IV, 2), welche auch Grz und Eisen und Magnet wechselnd anziehen und austossen. Alex. Aphrod. qu. nat. II, 28. S. Panzerb. p. 98 sqq.

2) Simpl. phys. fol. 257 b; Stob. ecl. p. 496; Diog. L. I. I. Die Bestimmung des großen Jahres nach dem Diogenes (Plut. de pl. ph. II, 32) gehört nicht dem Apollontaten; sondern dem Stoiker an: Stob. ecl. I. p. 364.

Wärme und Verdichtung zurückgesetzt<sup>1)</sup> und die vier Elemente als Hauptverschiedenheiten dabei besonders berücksichtigt haben<sup>2)</sup>. Nur darin möchte er die anatomische Ansicht erweitern, daß er mehr auf die individuelle Verschiedenheit der einzelnem Dinge in der Welt sah, und Mittel suchte, sie als aus der Luft entstanden sich denken zu können. Demgemäß lehrte er: „Kein Ding hat auf gleiche Weise Theil an der Luft, wie das andere, sondern es gibt viele Arten der Luft und der Bernunft; denn sie ist wandelbar, bald wärmer, bald kälter, bald trockner, bald feuchter, bald ruhiger, bald von schnellerer Bewegung, und viele andere Veränderungen wohnen ihr bei, unzählige des inneren Thuchs und der äußern Beschaffenheit. — Und aller Thiere Seele ist zwar dasselbe Luft, wärmer, als die äußere, in welcher wir sind, — aber gleich ist dieses Warme bei keinem der Thiere, so wie auch nicht bei den Menschen untereinander, sondern es ist verschieden, wenn gleich nicht sehr, sondern so, daß sie einander nahe kommen, doch nicht durchaus gleich seind. — Da nun so mannigfaltige Verschiedenheit der Luft bewohnt, sind auch mannigfaltig die Thiere und viele und weder an Gestalt einander gleichend, noch an Lebensart, noch an Bernunft wegen der Menge der Verschiedenheiten<sup>3)</sup>.“ Diese Rücksicht auf die individuellen Verschie-

1) Simpl. phys. fol. 6 a; Plut. ap. Euseb. pr. ev. I. 8; Diog. L. l. 1.

2) Aristoteles (met. I. 9) sagt, Diogenes hätte, wie Anaximenes, die Luft als Urwesen besonders der einfachen Körper angesehen.

3) Simpl. phys. fol. 33 a. μετέχει δὲ οὐδὲ τὸ ὄρολος το

venheiten, nach welchen es fast scheint, als hätte Diogenes das Princip des durchgängigen charakteristischen Unterschiedes in der Natur gehabt, scheint ihm daraus entstanden zu sein, daß er seiner ganzen Naturansicht nach auf die lebendigen Dinge, in welchen uns ja das vernünftige Lebensprincip anschaulich wird, besonders seine Aufmerksamkeit richten mußte; denn in diesen zeigt sich auch am auffallendsten der Unterschied nicht nur der Acten, sondern auch der individuellen Eigenthümlichkeit. Dass er das bei besonders auf die verschiedenen Grade der Wärme verwies, zeigt wieder, wie wichtig ihm dieser Begriff war, darf uns aber nicht verleiten, anzunehmen, er habe alle Verschiedenheit auf den Gradunterschied zurückzuführen wollen, denn außer den Verschiedenheiten der Wärme erkannte er doch noch andere Verwandlungen der Luft an.

Ueber die Art, wie Diogenes die Entstehung und Zusammensetzung der Welt zu einer Einheit sich denkt<sup>\*)</sup>, finden wir zur wenige und unbedeutende Angaben. Durch

*περον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλαὶ τρόποι καὶ πότοι τοῦ ἄλλου καὶ τῆς γοησίας εἰσιν· οὐτοις γὰρ πολύτρεπτος καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμότερος καὶ δεινότερον κλυησιν ἔχων καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἐτεροιώσεις ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χρονῆς ἀπειροι. — καὶ πάντων τῶν ζώων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό λατεῖ, ἀλλὰ θερμότερος τοῦ ξέων, ἐν φύσει δημάρτιον, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος, δρυμούν δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζώων ἔστιν, ἐπει οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλων, ἀλλὰ διαφέρει, μέγα μὲν οὖν, ἀλλ’ ὅστις παραπλήσια εἶναι, οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε δρυμούν γε δύν· — ταῦτα οὖν πολτρόποντος ζούσης τῆς ἐτεροιώσεως πολύτρεπτα καὶ τὰ ζῶα καὶ πολλὰ καὶ οὗτε ιδέαν ἀλλήλους διεικότα, οὕτα δέντεται, οὕτε νόσουν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἐτεροιώσεων.*

<sup>\*)</sup> Simpl. phys. fol. 257 b.

den warmen Umkreis der Welt sei die Erde gebildet, und durch die Erde verdichtet werden; und indem da, wo die Verdichtung eintrete, ein Wirbel entstehe, werde sie in den Mitte der Welt erhalten; dagegen das Lebende sei nach oben gespült worden: und habe dort die Sonne gebildet<sup>1)</sup>); daran schließen sich noch andere Annahmen an: daß aus der ersten Feuchtigkeit durch den Einfluß der Sonne das salzige Meer geworden sei, daß es allmälig austrockne und zuletzt ganz verschwinden werde, daß die lebendigen Wesen aus der Erde gebildet worden, nachdem die Welt ihre erste Bildung empfangen und ehe sie ihre schiere Weisung angenommen hatte<sup>2)</sup>), rohe Vorstellungen, welche den ersten Anfängen der Weltkunde gewiß sind, deren wenig eigenthümliche Ausbildung jedoch fast eine Vertheidigung dieses Theils der Naturlehre vertrathen möchte. Nach der Seite der lebendigen Natur müßte dagegen, wie schon bemerkt, seine Betrachtung sich mehr richten, und daher führen wir auch über sie mehrere Punkte seiner Lehre hervorgehoben.

Weil Diogenes als den Grund aller Dinge ein belebtes vernünftiges Wesen gesetzt hatte, so mußte ihm auch alles in der Welt als ein Belebtes und Vernünftiges erscheinen; und die Erscheinungen, welche nichts von Leben und Vernunft zu erkennen geben, konnten von ihm nur als solche betrachtet werden, in welchen aus irgend einer Ursache die belebende und vernünftige Kraft sich verborge.

1) Diog. L. IX. 57; Plat. ep. Eusob. I. 1.

2) Arist. meteor. II, 1. c. comm. Alex. Aphrod. fol. 91 a; Plat. pl. ph. II, 8.

So nahm er denn auch an, daß nicht nur der Mensch, sondern auch die übrigen Thiere Theil an der Luft und der Denkkraft hätten, daß sie aber, weil in ihrer Zusammensetzung ein Übermann von dicker und feuchter Luft herrsche, weder dächten, noch vernünftig seien; sondern den Wahnsinnigen gleichen<sup>1)</sup>. Hierbei scheint er daran gedacht zu haben, daß die Dichtigkeit der Luft, weil sie ihre Regsamkeit hindert, auch das regsame Stoffassen des Denkens hindern müsse. In diesen Vorstellungen erschienen ihm nun die einzelnen Dinge in der Welt als abgeschlossene Einheiten, welche ihre eigene Luft, d. h. ihr eigenes Leben und Denken, hätten. Daraus entsteht ihm denn der Gegensatz zwischen der äußern und der innern Luft, welcher sich in mehrern seiner physischen Erklärungen wieder erkennen läßt<sup>2)</sup>, und aus welchem ihm die Bestimmung hervorgegangen zu sein scheint, daß zum Bestehen des einzelnen Dinges ein gewisses Gleichgewicht des Außen und des Innern stattfinden müsse, denn wenn zu viel äußere Luft eingeathmet werde, so sei dies ebenso gut tödtlich, als wenn zu wenig<sup>3)</sup>. Am meiste spricht sich dieser Gegensatz in seiner Erklärung der sinnlichen Erkenntniß aus. Zur Erklärung des Denkens in uns nimmt er nämlich an, daß durch unsern ganzen Körper sich Luft

1) Plut. de pl. ph. V. 20. Die Pflanzen, weil sie keine Odysseien haben, um reine Luft in sich aufzunehmen, sind ganz verunstet. Theophr. de sens. 44.

2) Ich zähle hierzu auch alle die Erklärungen, welche von einer inneren Wärme sprechen, z. B. Plut. de pl. ph. V. 16; Clem. Alex. paedag. I. 6. p. 105.

3) Arist. de respir. 3.

mit dem Blute beginne? Da nimmt Beffekt: ihm selbst das Denken in nichts andern, als in der Wahrnehmung der Dinge durch die Sinne<sup>2)</sup>), diese geschieht aber dadurch, daß die äußeren Dinge unsere Sinnesthierzeuge, und durch diese die in uns wohnende Lust in Bewegung schenzt, so erregt die äußere Lust die Lust im unseren Kopfe, und dann als erklärt sich das Spülen; so entzündet sich der Geruch durch die Lust um das Gehör herum; so, wenn die äußeren Eindrücke durch das Auge in das Innere bringen, und die innere Lust bewegen; entstehe hier Schatz, sonst nicht; in ähnlicher Weise nicht den Geschmack<sup>3)</sup>). Daher leidet Diogenes auch die Fähigkeit zu erkennen von der Beschaffenheit des Körpers ab, ob er die äußere Lust in sich aufnehme nach Eindruck mit, durch die ganze Zusammensetzung des Körpers hindurchgehen lasse oder nicht; und findet auch den Ursprung der Lust und den Ursprung in dieser Beschaffenheit<sup>4)</sup>), und besonders die größte Einsicht der Menschen leitet er fortwährend ab, daß sie weniger kalte, kühle Lust als die andern zur Erde gehörten, daher eine athinische und weniger feuchte Nahrung genießen<sup>5)</sup>), findet

1) Simpl. phys. fol. 53 a. ἐπεκτὸς δεῖνον; οὐ τὸν οὐρανὸν τοῦ δέρος σύν τῷ αἷμα τὸ πλούτιον καταλαμπάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν. Zu vergleichen ist überall Theophr. de sensu §. 89 — 48, besonders §. 44; 45.

2) Simpl. l. l. διανοεῖς δὲ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ τῷ καὶ δρόῳ καὶ διόδοι καὶ τῷ ἄλλῳ νόσοις ἔχει ὑπὲ τοῦ αὐτοῦ πάντα. Also das Gehör u. s. w. ist ein Organ.

3) Theophr. ib. 89; 40; Plut. de pl. ph. IV, 16; 18.

4) Theophr. ib. 43 — 45.

5) Ib. 44. Die Ausnahme, welche die Vögel machen, weiß er auf andere Weise zu erklären.

aber den Beweis für seine Annahme, daß Feuchtigkeit die Empfindung und das Denken hemme, darin, daß Schläf, Trunkenheit und Überfüllung uns weniger fähig zum Denken machen<sup>1)</sup>. Besonders die Häufung der Feuchtigkeit um die Nase herum, so daß die Luft zum Gehirne nicht dringen kann, verhindert das richtige Denken; daher fühlt wer sich nicht schmeißen kann, eine belästigende Unlust um die Nase, welche verschwindet, so wie er das Gesichtchen sich erinnert<sup>2)</sup>. Dabei vergibt Diogenes aber auch nicht eine Schwäche der inneren Lust im Erkennen nachzumessen; daß diese innere Lust, ein kleiner Theil des Gottes, das ist, was wahrnimmt; darum giebt den Beweis ab, daß wir oftmals, indem wir auf andere Gegenstände unserer Wahrnehmung richten, neider fühlen, noch hören<sup>3)</sup>. Diese Erklärungen sind noch, aber sie hängen genau mit den Prinzipien zusammen; sie gelgen einen schwachen Versuch, von bloßen physischen Prinzipien ausgehend, die Realität unserer Erkenntnisse von der Außenwelt nachzuweisen, einen Versuch, welches dem nahe genug lag, der in einem

1) Λ. I. προστήθει δέ, μόντερ εἰλέχθη, τῷ δέρι παθητῷ καὶ ἔργῳ. πολύτερον γέρε τὴν ἐκμάδα τὸν νοῦν· διὸ καὶ δὲ τοῖς ὑπαρχοῖς καὶ δὲ ταῖς μεθετικαῖς καὶ δὲ ταῖς πληρομογαῖς ἡττῶν φρονεῖται. Plut. de pl. ph. V, 24.

2) Theophr. lib. 45. καὶ γὰρ τοῖς ἀπαριμησομένοις τὴν ἀπορίαν εἶναι περὶ τὸ στῆθος· διατὰ δὲ εἴρωσι, θυμοπλασταῖς καὶ ἀνανυφέσθαι τῆς λύπης.

3) Ib. 42. διτὶ δὲ δὲντες ἀηρί αἰσθάνεται, μικρὸν ὥν μόριον τοῦ Θεοῦ, σημεῖον εἶναι, διτὶ πολλάκις πρὸς ἄλλα τὸν νοῦν ἔχοντες οὐδὲ ὁρῶμεν, εὐτὸς αἰσθούμεν.

Wesen des Grundes alles Werdens und den Grund der Erkenntniß gefunden hatte \*).

In der That sind wir hier bis zu der Zeit der wissenschaftlichen Entwicklung unter den Griechen gekommen, wo die Untersuchung über die Wahrheit unserer Vorstellungen oder Begriffe, welche nur auf einem allgemeinem Gebiete mit Erfolg eingeleitet werden könnte, belebend in die Philosophie eingreifen sollte. Doch nach diesem Punkte, dem Mittelpunkte der Philosophie, strebten, außer der bisher verfolgten philosophischen Richtung, noch viele andere Untersuchungen, welche wir uns erst entwickeln müssen, ehe wir ihren gemeinsamen Erfolg betrachten können.

Diogenes erscheint als der letzte Philosoph in der bisher betrachteten Richtung, und die vollkommenste Ausbildung dieser stellt sich uns in seiner Lehre dar. Ihr Charakter liegt in dem Streben, die Natur als ein lebendiges Ganzes aufzufassen und als solches im Einzelnen wiederzuerkennen; das Einzelne erscheint ihr demnach als eine gesonderte Neuerung des allgemeinen Lebens der Natur, und hat für sich ein Bestehen, wenn auch nur für einige Zeit es bewährend gegen die Einflüsse des äußern Lebens, nachher aber wieder zurückkehrend in das allgemeine Leben, welches Alles umfaßt und durchdringt. In dieser Vorstellungslart wird ein Einzelnes Bild des Ganzen, indem dieses als ein Physisches vorgestellt werden

\* ) Theophrast (l. l. 39) schreibt ihm auch nur deswegen die Rechte zu, daß nur das Gleiche das Gleiche wahrnehme und erkenne, obgleich sonst Spuren der entgegengesetzten Lehre bei ihm vorkommen. Ib. 42.

soll; aber zugleich, indem sich schon in einzelnen Punkten der Gegensatz zwischen dem Ganzen, dem Grunde des Lebens, und zwischen dem Einzelnen, dem begründeten Leben, durch die Untersuchung selbst hervorhebt, kommt die Ungenüglichkeit des Bildes zu einem dunklen Bewußtsein. Das dies nicht zur Klarheit gelange, dies verhindert die Beschränktheit der physischen Untersuchung; daß es, aber nach Klarheit strebt, dies beweist die allmäßige Erweiterung des physischen Begriffs, welche, weil sie zugleich eine Vermischung der Begriffsgrenze ist, auf das Selingen dieses Strebens verhindert. So sehen wir, wie das Prinzip dem Thales ein rein physisches, eine bloße Lebendkraft ist, wie beim Anaximenes schon die Vergleichung derselben mit der menschlichen Seele hervortritt, endlich vom Diogenes die physische Kraft der Lust, welche Grund der Bewegung ist, ganz mit der Vernunft, dem Prinzip der Zwecke und des Erkennens, vermischt wird. So ging zugleich mit der Erweiterung des Gesichtskreises die Reinheit der Physik unter.

Hiernach erscheint Diogenes als die Auflösung dieser Denkart herbeiführend, indem er sie verwollkommnete. Noch von einer andern Seite kann dies dargethan werden. Es ist bemerkenswerth, daß in dieser ganzen Lehre der Gegensatz zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen nur von dem Standpunkte des einzelnen Lebens aus ausgefaßt wird, und das Ganze nur eben als der Grund des Einzelnen gedacht wird; daher kommt ihr die Frage gar nicht auf, warum das Ganze Grund des einzelnen Lebens sei oder werde. Mit einem Worte, das Absolute, das Vollkommene wird von ihr nicht als das Absolute und Vollkom-

mene an und für sich aufgefaßt, sondern nur in seiner Beziehung auf das besondere und einzelne Leben in der Welt. So erscheint es als Kraft, aus welcher die Erscheinungen der Welt hervorgehen. In dieser Entwicklung des Philosophischen konnte nun nichts Höheres erreicht werden, als daß die höchste Kraft, welche uns anschaulich ist, die Vernunft, als Grund aller Erscheinung, weni- gleich auch als physische Kraft angesehen wurde. Dieses Bild ergriß Diogenes, und suchte sich das vernünftige Leben des Ganzen theils an der Erkenntniß des Menschen, theils an der zweckmäßigen Ordnung der Naturerscheinungen anschaulich zu machen. Von hier aus mußte im natürlichen Fortgange eine Untersuchung des Erkenntniss und der Zweckbegriffe, welche das vernünftige Handeln ordnen, eingeleitet werden, doch konnte sie nicht von dem einseitigen physischen Standpunkte aus sich erzeugen.

So schlummern also in dieser dynamischen Ansicht der Natur noch unentwickelt die Gegensäze zwischen dem Natürlichen und dem Vernünftigen, zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen; kein Glied dieser Gegensäze wird geleugnet, aber auch keins in seinem eigenthümlichen Verhältnisse zu dem andern aufgefaßt und entwickelt. Die Ausführung der allgemeinen Idee, welche ihr zum Grunde lag, könnte natürlich bei dem Mangel an anschaulichen Erkenntnissen, welche jeder Speculation Bedürfniß sind, nur sehr mangelhaft sein, doch werben wir nicht in Abrede stellen können, daß ein wahrhaft philosophisches Streben nach der Erkenntniß des Grundes aller Dinge und aller Erscheinungen sie belebte.

## Sechstes Capitel.

### Heraclitos von Ephesos.

---

Zu den Dynamikern unter den ionischen Philosophen gehört auch Heraclitos, welcher sich jedoch von den vorher erwähnten Philosophen in mancher Rücksicht unterscheidet, sonst aber ganz isolirt dasteht.

Heraclitos, der Ephesier, welchem die spätere Zeit den Beinamen des Dualen gegeben hat, blühte um die 69. Dl.<sup>1)</sup>. Er stammte, wie es scheint, aus einem vornehmen Geschlechte; darauf wenigstens deutet seine aristokratische Gesinnung, seine Verachtung des *Pöbels*<sup>2)</sup> und das Ansehen, welches ihm in Staatsangelegenheiten zugeschrieben wird. Er soll von düstrem und zur Melancholie geneigtem Temperamente gewesen sein<sup>3)</sup>, aus welchem sein bitterer Zadel der angefeindtesten Männer seines Volks und der Handlungen der Menschen überhaupt geflossen zu sein scheint<sup>4)</sup>. Für den Lehrer des Heraclitos wird von Einigen Hippasos von Metapont, der sonst ein Pythagoräer heißt, gehalten<sup>5)</sup>, von Andern Xenophanes,

1) Diag. L. IX. 1.

2) Ὀρθολόγος. Timon syllogr. ap. Diag. L. IX. 6.

3) Theophrast. ap. D. L. I. 1.

4) Diog. L. IX. 2.

5) Suid. s. v. Ἡράκλ., wahrscheinlich die Angabe des Krit., met. I. 8, vor Augen habend.

der Geister der eleatischen Schule<sup>1)</sup>), doch beide Meinungen haben keine Glaubwürdigkeit; vielmehr war Heraclitos zwar mit den Lehren früherer Philosophen und Dichter bekannt<sup>2)</sup>), aber alle diese verachtete er, als hätten sie wohl Wissensceti gehabt; aber nicht Weisheit, so wie es auch den Meinungen des Tales sich widersetzte, indem er den Wissendienst verwarf<sup>3)</sup>). Mit desto festerer Überzeugung hing er an seiner eigenen Meinung, so daß es von Aristoteles<sup>4)</sup> zu dement gezählt wird, welchen ihre Meinung ebenso fest steht wie die wahre Wissenschaft. Seine Lehre legte er in eine Schrift nieder, welche unter verschiedenen Titeln großen Ruhm bei den Alten hatte, auch mehrmals commentirt wurde; viele, jedoch immer zu kurze Bruchstücke sind uns aus ihr erhalten worden<sup>5)</sup>). Diese bestätigen uns das, was die Alten von der Universalität seiner Schrift sagen, denn sie bestehen größtenteils in kurzen, körnigen und rätselhaften Sprüchen, in welchen sich der alterthümliche Charakter der frühesten Prosa nicht verkannt läßt. Eine ganz leere Vorstellung der Spätern ist es, daß Heraclitos mit Fleiß dunkel geschrieben habe, damit der unphilosophischen Menge seine Schrift

1) Diog. L. IX. 5. Suid. i. l.

2) Es werden von ihm erwähnt Thales, Pythagoras, Xenophanes, Pittalos, Bion, Homer, Hesiodos, Archilochos, Solon.

3) Diog. L. VIII. 6; IX. 1; Stob. sicc. III. 81. ed. Gaisford; Clem. Alex. admon. p. 38.

4) Eth. ad. Nie. VII. 5; eth. magn. II. 6.

5) Sie sind, fast vollständig, gesammelt, übersetzt und erläutert worden von Schleiermacher in Wolfe's und Bustmann's Museum der Alterthumswissenschaft. Bd. I. Cet. 8.

unzugänglich bleibe, und auch die Ansicht scheint mir einseitig zu sein, daß die Dunkelheit der herakleitischen Schreibart in der unzusammenhängenden Folge der Glieder seiner Rede gelegen habe<sup>1)</sup>; denn dies bezeichnet doch nur eine Seite der noch jugendlichen Prosa, und konnte nur an einzelnen Stellen das Verständniß erschweren; vielmehr müssen wir nach dem Zeugnisse der Alten<sup>2)</sup> die Dunkelheit seiner Schriften theils aus den allgemeineren Bedingungen, welchen die älteste Prosa unterlag, theils aus seinem eigenthümlichen Charakter ableiten. Die älteste philosophische Prosa mußte theils in der Wortfügung roh und locker sein, theils, da sie aus der Poesie sich herausbildete und der dialektischen Fertigkeit entbehrt, bildlichen und mythischen Ausdrücken sich geneigt zeigen. Der Charakter des Herakleitos von der andern Seite wendete sich den höchsten Speculationen zu, für welche es immer schwer gewesen ist, den passenden Ausdruck zu finden, und außerdem lag in ihm eine gewisse Verachtung der Menge, ja der Menschen, welche das Streben abschnitt, zu ihnen sich herabzulassen, oder um eine ihnen leicht verständliche Darstellung sich zu bemühen. Hieraus mochte eine kurze, abgerissene und mehr andeutende, als ausführende, in mythischen und halb orakelmäßigen Bildern sich fortbewegende Darstellung entstehen<sup>3)</sup>. Er mochte sich mit der

1) Diese Meinung stützt sich auf Arist. rhet. III. 5; Demetr. de elocut. 192. p. 78. ed. Schneid.

2) Außer schon sonst angeführten Stellen vergl. besonders Diog. L. II. 22, IX. 7; Theophr. ap. Diog. L. IX. 6.

3) Theophrast (v. Diog. L. I. I.) sagt, aus Melancholie habe er Einiges halb vollendet, Anderes an andern Orten anders geschrie-

Gähne vergleichen, welche, wie er sagt, mit begeistertem Mund, nicht lächelnd, zugeschränkt und umgesalbt sprechend; mit ihrer Stimme tausend Jahre hindurchreicht wegen des Gottes<sup>1)</sup>. Alle diese vorher angegebenen Eigenarten seiner Rede lassen sich auch in den Bruchstücken seines Werks ziemlich deutlich wiedererkennen.

Die verschiedenen Meinungen seiner Ausleger über den Charakter seiner Schrift führen auf die Meinung, daß auch ihre ganze Einrichtung ratschelhaft gewesen sei, wahrscheinlich wohl wegen der Vermischung verschiedenartiger Bestandtheile. So hat man gemeint, die Schrift handle eigentlich von der Staatseinrichtung<sup>2)</sup>; Andere nennen wenigstens einen Theil der Schrift den politischen<sup>3)</sup>, und auch solist wurde die Schrift für ethischen Inhalts angesehen<sup>4)</sup>; obet doch die Frage aufgeworfen, ob nicht auch Heraclitus zu den ethischen Philosophen zu zählen sei<sup>5)</sup>. Wenn nun dagegen sonst bei weitem die meisten Lehren, die uns vom Heraclitus überliefert werden, physischen Gehaltes sind, und er selbst gewöhnlich der Physiker genannt wird, so läßt sich die Verschiedenheit der Meinungen wohl nur darin erklären, daß in der ganzen Schrift

---

das Erste scheint eine abgebrochene, das Andere eine in verschiedenartigen Bildern sich aussprechende Schreibart anzudeuten.

1) Plut. de pyth. orac. 6; cf. ib. 21.

2) Diog. L. IX. 15.

3) Ib. 5.

4) Ib. 12.

5) Sext. Emp. adv. math. VII. 7.

des Heraleitos Physisches und Metaphysisches und Ethisches, und endlich auch Mythisches, kennt auch ein theologischer Theit der Christ wird angeführt), so miteinander verschmolzen waren, daß die einzelnen Glieder des Ganzen, welches die ganze Wissenschaft und die ganze Gesinnungsweise des Mannes umfassen sollte, nur nach dem hervortretenden Uebergewicht des einen oder des andern Bestandtheils charakterisiert werden konnten.

Heraleitos hat es mit den früher betrachteten Dingen gemein, daß er einen physischen Grund aller Erscheinungen sucht, einen Grund, welcher als ewig lebendige Einheit alle Erscheinungen der Welt durchdringt. Diesen zu erkennen, sah er als das Ziel der Weisheit an, und als ebenso schwer, wie unmöglich. Dorthin sagte er: „Nur Eins, das Weise, will genannt nicht sein und auch sein, der Name des Zeus“<sup>1)</sup>, und „die Weisheit sei nichts Anderes, als die Ausdeutung der Art, wie das All verwaltet wird“<sup>2)</sup>, oder „Eins sei das Weise, zu verschließen den Gedanken, welcher Alles und Jedes lenkt werde“<sup>3)</sup>. Daß nun Heraleitos diesen ersten Grund aller Dinge, das Feuer nannte<sup>4)</sup>, darin liegt auch eben keine große Verschiedenheit von den früher betrachteten Lehren, indem sie

1) Diog. L. IX. 5.

2) Clem. Alex. str. V. p. 603. ἐν, τὸ σοφόν, μοῦνον λεγούσθαι οὐκ ἔθετι καὶ ἔδει, Ζηνὸς ὄνομα.

3) Sext. adv. math. VII. 139; cf. Plut. de Is. et Osir. 77.

4) Diog. L. IX. 1. εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην, ἣτε οἷ (vulg. οἱ) ἐγχυθερησει πάντα διὰ πάντων.

5) Arist. met. I. 3.

mehr dem trübseligen Tadelnde, als dem thauen Kern der Schre besagt hat. Wenn wir diesen darin suchen wollen, daß eine Philosophie mit einer lebendige Kraft kannen, welche alle Erscheinungen der Welt erzeugt und in allen ist, so finden wir ihn auch beim Heraclitos wieder; indem er schre: „Die eine Welt aller Dinge hat weder einer Gotter, noch der Menschen einer gemacht, sondern sie war unter uns und wird sein ein ewig lebendiges Feuer, sich entzündet nach Maas und erlischt nach Maas“); und „gegen Feuer tauscht sich Alles aus und Feuer sich gegen Alles; so wie Gold gegen Waren und Waren gegen Gold“). Noch größere Nehnlichkeit aber finden wir zwischen der Lehre des Nagrimenes und Diogenes, und zwischen der Lehre des Heraclitos, wenn wir bemerket, daß auch dieser kein Unterschied ist zwischen dem Feuer und der Lebendekraft oder der Seele“), daß er deswegen auch nicht die Flamme für das Feuer gelten läßt, denn sie sei das Übermaß des Feuers, sondern den trocknen und warmen Dampf“), also eine helle und warme

1) Clem. Al. strom. V. p. 599. κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις φέλει, οὔτε ἀπορεῖται. θεούσας; οὐδὲ. ἡρ. ταῦ θεῶν (αὐτοῦ), οὐδὲ. ἔται πῦρ αὐτοῦ. ἀπομένων μῆτρα χρὶ ἀκούσθητον μέτρα.

2) Plut. de EI ap. Delph. 8. πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησιν ὁ Ἡρ., καὶ πῦρ ἀπάντων, ἀπομένων μῆτρα χρήματα καὶ γραμμάτου χρυσός.

3) Stob. eccl. II. p. 906.

4) Arist. de anima I. 2. Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι τὴν φυσήν, εἶπερ τὴν ἀναθυματίαν, ἐξ ἣς τὰλλα συντησι, καὶ γὰρ ἀσωματώτατος ὅτι καὶ φύσης. Joann. Philop. ad. Arist. de anima I. 2. fol. 20 a.

Gewissigkeit, welche für eine Art Lust ausgesprochen werden konnte.<sup>1)</sup>); und daß ihre endlich nach schon angeführten Aussprüchen der Grund aller Dinge das Wahre und der vernünftige Gedanke ist, welcher die ganze Entwicklung der Welt leite.

In allem diesem also fincken wir nichts; was die herakleitische Lehre von den früher entwickelten wesentlich unterscheidet könnte; aber ein anderer Punkt in seiner Lehre läßt ihn ganz aus der Reihe jener Doxen herausstehen. Seine nämlich gingen in ihren Untersuchungen von dem Zwecke aus, den Grund der einzelnen Naturscheinungen und Naturkräfte, deren wahhaftiges Für-sich-sein, was ausgezeigt wurde, zu finden; Herakleitos dagegen, um seine Voraussetzung unbekümmert, suchte nur den Begriff der höchsten und vollkommensten Lebenskraft aufzufassen, welche in allen Erscheinungen sich erweise und offenbare. So trat ihm der Begriff eines unabsehbaren, eines vollkommenen lebendigen Wesens mit unbesieglicher Kraft hervor, mit einer Kraft, welche sich am meisten darin offenbart, daß sie alle Vorstellungen, welche sich ihr entgegenstellen möchten, überwindet. Vor der Kraft des vollkommenen Lebens kann natürlich nichts Anderes bestehen; sie ist das allein Wahre und immerdar Bleibende<sup>2)</sup>; aber als Kraft

1) Nach der Meinung Einiger, unter welchen Xenosidemos, der die herakleitische Philosophie erneuern wollte, war daß Leidende und die Seele nach Herakleitos nicht Feuer, sondern Lust. Saec. Emp. adv. math. X. 233; IX. 360; Tertullian. de anima. 9.

2) Arist. de coelo III. 1. οὐ δέ τι μόνον ὑπομένειν, εἰδὲ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, δπερ ἐσκαστι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡρ., Cf. Plat. Soph. p.

des vollkommenen Schöns ist sie auch immer ohne alle Hemmung in Ewigkeit, so daß nichts, was sie bildet, bleibt, sondern Alles im beständigen Werden ist. Daher verschlingt das ewige Leben des Feuers den Heraclitos als les Bleiben irgend einer einzelnen Erscheinung und irgend eines einzelnen Dinges; ihm ist, wie die Älteren sagen, Alles und es ist auch nicht, indem es zwar entsteht, aber auch zugleich wieder vergeht; Alles ist ihm in Bewegung. Stärke dagegen und Willkür habe er gänzlich auf. Er selbst drückte sich viertüber in seiner biblischen Weise so aus: „Nicht vermag man zweimal in denselben Fluss zu treten, denn andere Wasser stromen hervor; er zerstreut und sammelt sich wieder, tritt zusammen und läßt ab, geht hinzu und davon“<sup>1)</sup>. Und damit auch nicht etwa der Einschreitende als etwas Beharrndes erscheine: „in dieselben Flüsse steigen wir hinst ein und steigen auch nicht hinzu; sind wir wieder sind auch nicht“<sup>2)</sup>.

Wiederum nun Heraclitos den Hintergrund alles Schönen, auf physische Weise hat sich darstellend, im Seinen zu finden glaubte, erklärt sich wohl ungeschwungen aus der Beweglichkeit des Feuers, welche ihm das reine Leben selbst, das Leben und die Bewegung an sich, bedeuten

242, wo Heraclitos nicht genannt, aber deutlich bezeichnet wird. Seine Lehre ist hier anders gewendet.

1) Arist. I. l.; Met. IV, § 7, 7; Plut. Theat. R. 152.

2) Plut. de Pl. ap. Daph. 18. ποταμοῖς καὶ οὐκ εἰστιν ἡμέραι ταῖς τῷ αὐτῷ, καθ' Ἡράκλ. — σχληροῖς καὶ πάλιν συναγεῖ. Οὐδὲ ποταμοῖς καὶ ἀπολεπτοῖς πόδοισι καὶ ἄτελοις.

Die gleiche Schleierm. Fragm. 20.

3) Heracl. alleg. Hom. p. 443 ap. Gale.

machte. Nun ist es unbedeutig, daß wir gar keine Gründe des Heraclitos dafür angeföhren finden; das Feuer sei der wahre Grund der Dinge, während die übrigen Sonderthee Lehre vom Urtheilament sorgsam zu beweisen suchtet. Ob mag dies daraus erklärt werden, daß es ihm weniger auf das besondere Element ankommt, als auf die Grundanschauung, daß Alles in einem vollkommenen lebendigen Wesen begründet sei. Da es ist nicht unmöglich, daß er das Feuer als Urtheil, als Grund aller Erscheinungen, sich ganz verschieden dachte von dem Element, welches wir Feuer nennen \*), indem dies doch auch nur zu den Erscheinungen gehöre. Wäre dies der Fall, so müßte es ihm freilich mehr, als den übrigen Sontern, zum Bewußtsein gekommen sein, daß die Art, wie er vom Wesen sprach, mir bündlich sei. Dies würde auch mit seiner übrigen bildlichen Darstellungsweise wohl übereinstimmen. Überlegen wir alles wohl, so können wir nicht anders, als der Pluthonaßung einige Glaubwürdigkeit beilegen; daß Heraclitos in seiner Lehre vom Urtheil sich begnügt habe mit der Idee, ein allgemeines und vollkommenes Leben müsse allen Naturescheinungen zum Grunde liegen, und am meisten verständig sich dies in dem Leben des Feuers und der vernünftigen Seele, welche dem Feuer gleich sei, in andern Erscheinungen dagegen sei zwar das allgemeine Leben auch, trete jedoch nicht so kenntlich hervor.

Nun mußte über Heraclitos eben dies zu erklären suchen, wie es komme, daß in einigen Naturescheinungen das Werden und die Bewegung offenbarer sei, in andern

---

\*) Vergl. Joann. Phil. I. 4.

dagegen, weniger offenbar, aber ganz verborgen; und indem  
in das Denken fällt, welchem das Werden und die Bewe-  
gung offenbar oder verborgen sind, als eine Naturerschei-  
nung betrachtete, d. h. als eine Ausföhrung des allge-  
meinen Lebens, könnte er den Grund nicht bloß in der  
größern oder geringeren Fähigkeit der Seele, die Wehr-  
heit aufzufassen, suchen, sondern, so wie Alter seiner Lehre  
nach in dem Unwissen seiner ersten Gründung hat, so müs-  
ste auch die geringere Erkenntlichkeit und die geringere Fa-  
higkeit zur Erkenntnis in dem Unwissen selbst ihm ihren Grund  
haben.

Wir wollen zuerst seine Meinungen über die geringere  
Erkenntlichkeit des Lebens in den Naturerscheinungen ent-  
wickeln, da sie mit seiner Lehre über das allgemeine Leben  
am unmittelbarsten zusammenhängen. In dem Be-  
griffe des Lebens liegt der Begriff der Veränderung, wel-  
che von den Alten überhaupt unter der Form der Bewe-  
gung gedacht wird. Das allgemeine Leben ist also eine  
ewige Bewegung, und strebt daher auch, wie jede Bewe-  
gung, nach einem Ziele, sollte auch dieses Ziel selbst  
im Verlaufe der Entwicklung des Lebens nur wieder als  
ein Durchgangspunkt zu einem andern sich erlösen. He-  
ralleitos nahm deswegen in dem lebendigen Geuer ein  
Verlangen \*) an, durch welches es sich in eine bestimmte  
Form des Geins verwandle, ohne jedoch sie festhalten zu

\*) Χρημαστήν entgegengesetzt dem χόρος, Phil. alleg. Leg. III, 3. p. 88. ed. Mang. c. not.; cf. Plut. de EI ap. Delph. 9, wo jedoch nur von Theologen überhaupt und alles miteinander mischend gesprochen wird.

wollen; sondern allein von Verlangen zu leben; oder sich aus einer Sorge, die andere zu verwandeln; dafür an ein wohres Ziel der Entwicklung ist für das ewig lebendige Genie nicht zu denken, welches Heraclit dadurch ausschloßte, daß er selber Zweck des weltlichen Daseins verwarf; und in einem ähnlichen Hilde sagte Zeus spätere, indem er die Welt bildet<sup>1)</sup>.

Auf welche Art nun die Veränderung des Lebens in der Welt vor sich gehe, darüber scheint er nichts festzustellen zu haben. Zwar werden die Veränderungsarten, welche andere Physiker annehmen, wie Ausscheidung und Mischung, Verdichtung und Verdunstung<sup>2)</sup>, auch ihm zugeschrieben, allein solcher Uebertragungen aus dem einen System in das andere ist man bei den späteren ungenaueren Berichterstattungen über die Meinungen der ältesten Philosophen gewohnt. Aristoteles dagegen sagt<sup>3)</sup>, er habe nicht bestimmt, auf welche oder ob auf alle Weise sich Alles bewege, und dies scheint sich auch aus den einzelnen physikalischen Erklärungen des Heraclitos zu bestätigen, in welchen er unter sehr verschiedenartigen Bildern den Uebergang aus der einen Form in die andere beschreibt. Bald stellt er ihn bloß als ein Sich-Entzünden oder Verdampfen dar und in einer anderen Stelle

<sup>1)</sup> Prokl. in Tim. p. 101. Ed. 1861. οὐ γάρ τις φύσις εἰναι τοῖς πολλοῖς πράγματι πράγματι, εἰπενται, πράγματα. Her. Clem. Alex. paed. I. p. 90.

<sup>2)</sup> Beide Arten der Verwandlung, die doch ganz verschiedene Principien voraussetzen, werden zusammen dem Heraclit beigelegt v. Simpl. phys. fol. 310 a.

<sup>3)</sup> Phys. VIII. 3, ohne den Heraclit zu nennen, aber offenbar auf ihn bezüglich.

schen, das, welche Verwandlungsketten auch auf solche Ge-  
genstände bezogen werden, die nicht wirklich als Feuer  
oder als in Feuer übergehend und erscheinen<sup>1)</sup>), bald be-  
zeichnet es ihn als Übergang vom Tode zum Leben und  
vom Leben zum Tode<sup>2)</sup>; dann wieder ist ihm von der  
größten Bedeutung in seiner Naturerklärungen die helle  
und die dunkle Ausdampfung, als Übergang in das Feuer  
und in die Feuchtigkeit<sup>3)</sup>, und endlich beschreibt er auch  
alle Verwandlungsketten als den Weg nach oben und nach  
unten, welchen die Erscheinungen durchwanderten<sup>4)</sup>. Diese  
letztere Bezeichnungsweise schont ihm die größte Bedeu-  
tung unter den übrigen gehabt zu haben, denn an sie  
schließen sich mehrere Vorstellungswisen an, welche gro-  
ßen Einfluß auf seine Lehre hatten. Es ist zu bemerken,  
daß ihm der Weg nach oben und der Weg nach unten  
nicht bloß eine räumliche Bewegung bezeichnet, sondern  
auch eine Veränderung der Erscheinungswisen; denn der  
Weg nach oben ist ihm die Verwandlung nach dem Feuer  
zu, der Weg nach unten aber die Verwandlung aus dem  
Feuer in die übrigen Elemente<sup>5)</sup>.

Dengemäß mochte Heraclitus dem allgemeinen Le-  
bensprinzip in seinen Erscheinungen in der Welt einschließlich

1) Clem. Alex. strom. IV. p. 580.

2) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. II. 220; Maxim. Tyr. XXV.  
p. 257 Heins.

3) Arist. de anima I. 2; Diog. L. IX. 9—11; cf. Arist.  
probl. XIV. 6.

4) Max. Tyr. I. 1.; Diog. L. IX. 8, 9; Jambl. ap. Stob.  
ecl. I. p. 906.

5) Diog. L. IX. 9.

vollkommenere, aber schnellere, bald weniger vollkommene aber langsamere Bewegung zuschreiben, wie er denn selbst von einem Bleiben in einer bestimmten Region, welches aber natürlich mit relativ genommen werden darf, gesprochen haben soll<sup>1)</sup>. Damit verknüpfen sich ihm die räumlichen Verhältnisse; denn das Übergreifen aus der schnellen in die langsame Bewegung ist ihm zugleich ein Heraufsteigen des Lebens in die niedere Region, der Weg nach unten, so wie umgekehrt das Übergreifen aus der langsamern in die geschwindere Bewegung ein Hinaufsteigen in die höhere Region, indem das lebendige und vernünftige Feuer nach dem Himmel strebt, und der Himmel über uns feuriger und vernünftiger Natur ist<sup>2)</sup>. Das Feuer also betrachtet er als das, was in der Welt den höchsten, den vollkommensten Ort einnimmt, seit der vollkommenen Natur geründet; indem es aber von dort herabsteigt nach den tieferen Regionen der Welt, verliert es zugleich von der Geschwindigkeit seiner Bewegung, und gelangt endlich zu den äußersten Grenzen des Wegs nach unten, zu der Erde, in welcher die Bewegung und das Leben zu verschwinden scheinen, indem jedoch hier nur die Stütze beginnt zu den höheren Regionen und zu der schnellsten Bewegung, zu dem vollkommenen Leben. Nach dieser Vorstellungsweise treten nun dem Heraclitus zwei Endpunkte der Entwicklung in der Welt hervor, das Feuer, das Höchste und Bewegteste, und die Erde, das Niedrigste und scheinbar Unbewegte, welches jedoch nur die lang-

1) Jambl. ap. Stob. I. I.

2) Stob. ecl. I. p. 500; Sext. Emp. adv. math. VII. 127.

samme Bewegung hat; zwischen beiden Endpunkten aber scheint es nur eine mittlere Stufe angenommen zu haben, das Wasser oder das Meer, wie er es nennt, indem ihm die Lust aus der Reihe der Elemente ausfiel, und von ihm wahrscheinlich nur als Übergangspunkt, theils zum Meere als dunkle und feuchte, theils zum Feuer als helle und trockne Ausdampfung, angesehen wurde. Denn so sagt er selbst: „des Feuers Verwandlungen sind zuerst Meer, des Meeres zur Hälfte Erde, zur Hälfte Feuerstrahl<sup>1)</sup>“ und das Meer, als das Mittlere, durch welches hindurch alle Verwandlungen gehen, nannte er den Samen der Weltbildung<sup>2)</sup>). Man erkennt in dieser Vorstellungswise den Charakter der herakleitischen Lehre, das Uebergewicht der Speculation über empirische Vorstellungen, welche weder eine solche Abtheilung der Elemente oder der Verwandlungsstufen, noch ein solches Abschneiden derselben nach gewissen höheren und niederen Regionen begünstigen konnten. Nur dies scheint Herakleitos der Erfahrung nachgegeben zu haben, daß er auch in den niederen Regionen der Welt einen gleichsam ausgewanderten Theil des Feuers in der Seele der Menschen annahm<sup>3)</sup>).

1) Clem. Alex. strom. V. p. 599. πυρὸς τροπαὶ πρῶτοι  
θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. Von drei Elementen spricht auch Diog. L. IX. 9; Stob. ed. p. 304 giebt zwar auch nur drei Elemente an, doch hat Plut. de pl. ph. I, 3 vier Elemente, und jenes Ueberlieferung scheint nur abgebrochen. Die Meisten sprechen natürlich von vier Elementen des Heraklit.

2) Clem. Alex. l. l.

3) Sext. Emp. adv. math. VII. 130; Plut. de Is. et Os. 77.

Doch hierin liegt erst der Keim der komplikativen Entwicklung, durch welche Herakleitos den scheinbaren Tod und Stillstand in gewissen Naturscheinungen mit seiner Lehre zu vereinbaren suchte; denn wenn er auch die Bewegung in der irdischen Region geringe Geschwindigkeit beilegte, so lässt sich daraus doch nicht einsehen, warum sie in dieser Region und auch sonst in vielen Dingen ganz zu fehlen scheint. Wenn man nun aber ferner annimmt, daß ein Theil des Feuers sich nach der niedern Region wendet und deren Beschaffenheit annimmt, während ein anderer von der entgegengesetzten Seite aufstrebelt, so werden beide in einem Punkte zusammentreffen müssen, und dieser wird durch eine scheinbar bleibende Beschaffenheit erfüllt sein, indem dieselbe Beschaffenheit, welche sie nach der einen Seite zu verließ, von der andern Seite her wieder in dieselbe Stelle eingeht. So ist, wie Herakleitos sagt, „das Meer ausgegossen, und wird gemessen nach demselben Verhältniß, wie es früher war, ehe es Erde wurde“<sup>1)</sup>, indem nämlich zu gleicher Zeit von der Seite der Erde auch wieder ebenso viel ins Meer sich verwandelt und in die Region des Meers emporsteigt. Von dieser Ansicht ausgehend, erklärte sich Herakleitos alle Naturscheinungen aus einem Zusammentreffen entgegengesetzter Bestrebungen und Richtungen in der Bewegung des einen lebendigen Wesens<sup>2)</sup>, aus welchem sich die schönste

1) Clem. Alex. V. p. 599. θάλασσα διαχέται καὶ μεριζεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖς πρῶτον ἡν, ἡ γενέσθαι γῆν.

2) Stob. ecl. I. p. 60; Diog. L. IX. 7. διὰ τῆς ἐναντίοντος ηγμόσθαι τὰ ὄντα. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 210—212.

Harmonie erzeuge<sup>1)</sup>). Nach seiner Weise drückte er diese Lehre wieder in verschiedenen Bildern aus: Alles sei aus Entgegengesetztem, so daß auch dasselbe gut und böse sei<sup>2)</sup>), Lebendes und Todtes, Wachendes und Schlaufendes, Jungen und Altes<sup>3)</sup>); auf der einen Seite halte die Harmonie zwischen dem Entgegengesetzten alle Erscheinungen zusammen<sup>4)</sup>), und „entgegengesetzter Spannung ist,“ wie er sagt, „die Harmonie der Welt, wie die der Leier und des Bogens<sup>5)</sup>,“ auf der andern Seite sei der Streit zwischen den entgegengesetzten Richtungen der Vater aller Dinge<sup>6)</sup>). Daher schmähte er auch den Homer, weil er gewünscht habe, daß der Zwist aus den Göttern und Menschen vorilgt sein möchte; denn damit würde Alles untergehen, weil keine Harmonie sei ohne Hohes und Tieferes, und kein Lebendiges ohne Männliches und Weibliches<sup>7)</sup>), und gleichsam eine Vorschrift für die Zusammen-

1) Arist. eth. Nic. VIII. 2.

2) Arist. top. VIII. 5. οἷον ἀγαθὸν καὶ παῦρον εἶναι ταῦτάν, καθάπερ Ἡράκλ. φησιν. Phys. I, 2.

3) Plut. consol. ad Apoll. 10.

4) Plat. Soph. p. 242.

5) Plut. de Is. et Os. 45. παιίντονος γὰρ ἀρμονὴ κόμμου, ὅσπερ λύρης καὶ τύχου, καὶ Ἡράκλ.

6) Procl. in Tim. p. 54. πόλεμος πατήρ πάντων. Plut. de Is. et Os. 48. Arist. eth. Nic. VIII. 2. καὶ Ἡράκλειτος τοῦ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐξ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν, καὶ πάντα καὶ ἔριν γέγνεσθαι.

7) Diog. L. IX. 1. Arist. eth. Eud. VII. 1. καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι· ὡς ἔρις ἐξ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοτο· οὐ γάρ ἂν εἴναι ἀρμονίαν μὴ ὄντος δέσμου καὶ βαρύτος, οὐδὲ ταῦτα ἄγεν θηλέος καὶ ἄρρενος, ἐγκατέλευτην ὄντων.

schung aller weltlichen Erscheinungen gebend, sagte er: Verbinde Ganzes und Nicht-Ganzes, Zusammenstehendes und Auseinandergehendes, Zusammenstimmendes und Misstimmiges, und aus Allem Eins und aus Einem Alles \*). Nach dieser Vorstellung ist ihm denn wirklich keine Naturerscheinung auf irgend eine Weise festgehalten oder gehemmt, sondern alles, was uns als ein Bleibendes erscheint, ist nur ein gesetzmäßiges und auf gleiche Weise sich erneuerndes Zusammentreffen gleichartiger und entgegengesetzter Lebensorbemegungen.

Aber durch ein Gesetz muß nothwendig das Zusammentreffen der Erscheinungen geordnet sein, wenn sie eine bleibende Form oder eine gleichmäßige Folge darstellen sollen. Ein solches Gesetz liegt nun schon in dem allgemeinen Wege nach unten und nach oben, indem ihm gewiß in derselben Region sich immer wieder dieselben Besonderheiten treffen, in der obersten Region das Feuer, in der mittlern das Meer, und in der untersten die Erde. Jedoch dies Gesetz ist nur dazu gemacht, die großen Massen der Erscheinungen zu ordnen, während sich doch Heraukleitos nicht verhehlen konnte, daß nicht Alles nach dieser Einförmigkeit der drei Regionen sich bilde. Nun war er auch keineswegs gesonnen, die größere Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in den drei Regionen nur als gesetzlose Ausnahme zuzugeben, sondern Alles ließ er nach einer gesetzmäßigen Ordnung entstehen. Diese drückte er aus mehr nach der ethischen Seite, indem er sagte, Al-

---

\* ) Arist. de mundo 5. Zur Erklärung des *oula* und *oula*  
*oula* dient Sext. Emp. adv. math. IX. 887.

les merkt noch vernünftiger Einsicht gewinnt<sup>1)</sup>; nach der physischen Seite aber, indem er alles, was geschieht, unter das Verhängniß stellt<sup>2)</sup>. Noch auf eine andere Weise äußerte er sich auch über das Gesetz, unter welchem Alles steht, indem er die Naturscheinungen berücksichtigte, welche nur eine Zeit lang dauern, nochher aber wieder verschwinden. Zu diesen rechnete er die Sonne, welche täglich entstehe und täglich vergehe. Von ihr sagte er, sie werde ihr Maß nicht überschreiten, sollte sie doch, so würden sie die Erinnyn, die Dienerinnen der Gerechtigkeit, eifinden<sup>3)</sup>. So gesellte er auch die Gerechtigkeit dem Kriege und dem Streite zu, durch welche alle Dinge sind<sup>4)</sup>, wodurch er wohl nichts Anderes ausdrücken wollte als daß auch der Streit der Gegenseite sein gerechtes Maß haben müsse.

Wenn nun aber in den einzelnen Naturscheinungen dies Gesetz gilt, daß sie nicht immer auf dieselbe Weise sich wiedererzeugen, so mußte auch wohl Heraclitus, der überall in jedem Einzelnen das All und in dem All jedes Einzelne erblickte<sup>5)</sup>, die ganze Erscheinung der Welt und

1) Plut. de Is. et Os. 77.

2) Εἰμαρμένη. Plut. de pl. ph. I. 28; Stob. ecl. I. p. 58; p. 178. Alle Stellen, welche den Begriff der herallett. Heim. betreffen, lassen größere Bestimmtheit wünschen.

3) Plut. de Is. et Os. 48; de exil. 11. ἄλεος γὰρ οὐχ ὑποβίωσει μέρα, φησὶ δὲ Ηφ., εἰ δὲ μή, Καυρίας μη, Δίκης ἐπικουρεος διευρήσονται.

4) Orig. contr. Cels. VI. p. 303. ed. Spencer. Nach Schleiermacher lese ich εἰδέναι f. et dē, u. ζητεῖν f. ζητεῖν.

5) Arist. de mundo. I. 1. ἐν πάνταις οὐ καὶ δῆθες τίνεται.

ihre Entwicklung aus dem Feuer nur für etwas Vorübergehendes ansehen. Dies schließt sich auch daran an, daß er die Weltbildung als aus dem Verlangen des Feuers hervorgehend sich dachte; denn es war natürlich, dem Verlangen auch die Sättigung entgegenzusetzen<sup>1)</sup>, wie der Weltbildung die Rückkehr der Welt in das Feuer. Und wenn wir ferner bedenken, daß dem Heraclitus das Feuer die schnellste Bewegung und das vollkommenste Leben bedeutete, das Herabsteigen zur Erde dagegen die langsame Bewegung und das weniger vollkommne Leben<sup>2)</sup>, so scheint es uns ganz natürlich, daß er die Verwandlung des Feuers in die übrigen Elemente oder Stufen des Daseins nur als einen vorübergehenden Procesß sich dachte, der gleichsam nur dazu diene, das Leben im Flusß zu erhalten, daß er aber im Gegensatz gegen die Bedürftigkeit des Lebens in den niedern Formen eine höchste Entwicklung des Lebens setzte, als das Ziel der Weltentwicklung, nach welchem Alles strebe. Und dieses Ziel konnte nach seinen Vorstellungen von der Vortrefflichkeit des Feuers nichts Anderes sein, als die Rückkehr aller Dinge in das Feuer, von welchem sie ausgegangen sind, und von welchem sie alle Kraft und alles Leben haben. Dies ist die

---

1) Phil. alleg. legg. III. 2. p. 88; cf. Plat. de EI ap. Delph. 9.

2) Jambl. ap. Stob. ecl. I. p. 906. *καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς μῶσις ἐπιμένειν* (d. h. natürlich nur die relative Ruhe, die langsame Veränderung) *κάματος εἶναι*, τὸ δὲ *μεταβάλλειν* (d. h. die schnellere Bewegung) *φέρειν ἀνάπενσιν*. Cf. p. 894. Das selbe liegt in vielen Aussprüchen des Heraclitus, welche die niederen Stufen des Lebens herabsezgen; z. B. Plat. symp. IV. qu. IV. 8. *νέκυες γὰρ κοποῖον ἐξθητότερος*. Stob. serm. V. 120.

Lehre, welche von Spätern dadurch bezeichnet wird, daß sie dem Heraclitios die Meinung zuschreiben, einst würde eine allgemeine Weltverbrennung alle Dinge verzehren<sup>1)</sup>. Jedoch darf nach der heraklitischen Vorstellungswweise die Weltverbrennung nicht als das letzte Ziel alles Werdens angesehen werden, weil ja damit ein Ende dem ewigen Flusse der Dinge gesetzt sein würde, sondern nur als der Übergangspunkt zu einer neuen Weltbildung ist sie zu denken, weswegen auch der Wechsel zwischen ihr und der Weltbildung angedeutet wird, und Heraclitios in bestimmten Perioden diesen Wechsel sich erneuernd gedacht haben soll<sup>2)</sup>. Wenn diese Perioden auf das Verhängniß zurückgeführt werden<sup>3)</sup>, welches sie bestimme, so erblicken wir darin nur die Ansicht, welche der ganzen heraklitischen Lehre zum Grunde liegt, es sei das Wesen des ewig lebendigen Feuers, nach einer bestimmten Ordnung sich zu verwandeln und auch wieder in sich selbst zurückzuführen.

1) Ἐκπύρωσις ist der gewöhnliche Ausdruck. Diog. L. IX. 8. γενναῖσθαι τε αὐτὸν (sc. τὸν κόσμον) ἐξ πυρός, καὶ πάλιν ἐκπυρῶσθαι κατὰ τίνας περόδους ἐγγέλλεται τὸν σύμπαντα αἰώνα. Arist. de coelo I. 10; met. XI. 10; phys. III. 5.; ὁσπερ Ἡράκλετος φησιν, ἀπαντά γίγνεσθαι ποτε πῦρ. Schleiermacher in der oben angeführten Abhandlung über den Heraclit, zu fragm. 41, S. 456 f., hat zu zeigen gesucht, daß die Lehre von der Weltverbrennung dem Heraclit mit Unrecht beigelegt werde. S. was ich dagegen erinnert habe, in m. Gesch. der ionischen Philos. S. 128 f.

2) Simpl. phys. fol. 6 a. Auch die Bestimmung des großen Jahres wird darauf wohl mit Recht bezogen. Plut. de pl. ph. II. 32. Stob. ecl. I. p. 264.

3) Simpl. I. 1.; de coelo' fol. 68 b.

So stellte sich dem Heraclitos das Erkenntnare dar. Wir haben nun noch das zu betrachten, was von der Seite des Erkennenden sich ihm ergab für seine Erklärung des Scheins aus der Wahrheit. Hier mußte ihm nun der Gegensatz entstehen zwischen der vollkommenen Einsicht und zwischen der unvollkommenen Meinung, als deren verschiedene Träger er das göttliche und das menschliche Wesen betrachtete, indem er lehrt: „menschliches Gemüth hat keine Einsicht, göttliches aber hat sie“);“ denn „der thürliche Mann vermißt von Gott so viel, als der Knabe vom Manne.“ Schon nimmt sich dieser Gegensatz aus, wenn Heraclitos mit dem Gedanken an das beschränkte Maß menschlicher Erkenntniß den andern Gedanken verknüpft, daß doch alle Erscheinung nach ihrem Grunde strebe und von ihm gefärbt zu werden verlange, indem er in einem schon angeführten Fragmente sagt: „Eins, das Weise, will genannt sein und auch nicht, der Name des Zeus.“

In der unvollkommenen Erkenntniß des Menschen liegt also auch ein Grund des Scheins, als wenn Vieles in dieser Welt bliebe und sich nicht veränderte. Nun wird man sich darüber nicht wundern dürfen, daß Heraclitos hierin den Menschen als ein abgesondertes Wesen für sich in der Welt gewissermaßen voraussetzt, denn dies liegt als nothwendige Folge darin, daß überhaupt der Schein

---

<sup>\*)</sup> Orig. c. Cels. VI. p. 283 Spenc. „ὅτος γὰρ ἀρθρόπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, δεῖται δὲ ἔχει. — ἀνὴρ γνῶμος οὐκούς πρὸς δαίμονος, ὄχωστερος παῖς πρὸς ἀρθρός. Das Kriterium der Wahrheit ist die göttliche Vernunft. Sext. Emp. adv. math. VII. 126.

erklärt werden soll; aber man wird auch auf der andern Seite erwarten und hoffen, solche Bestimmungen in der Lehre hervortreten zu sehen, welche das wahrschafte Sein und Für-sich-bestehen des Menschen wieder aufheben sollen. Auf solche Bestimmungen zielt schon die Lehre hin, daß wir nur der allgemeinen Vernunft folgen dürfen, wenn wir die Wahrheit erkennen wollten<sup>1)</sup>; denn „das Erkennen sei Allen geheim, und die mit Vernunft Redenden müßten an dem, was Allen gemeinschaftlich ist, festhalten, so wie am Gesetze des Staats, und noch viel fester<sup>2)</sup>.“ Diese Lehre, wenn sie auch im dialektischen Sinne gewonnen werden konnte, lag doch dem spezialisirten Charakter der heralikitischen Physik noch viel näher. Noch klarer drückte sich seine Meinung aus, wenn er sagte, die Seele des Menschen sei nur ein ausgewandter Theil des allgemeinen Feuers oder der allgemeinen Vernunft, welche den Himmel umfasse und Alles regiere<sup>3)</sup>; daher werde sie auch nur durch das innere wieder herzustromende Feuer erhalten; endlich aber den stärksten Ausdruck dieser Lehre finden wir darin, daß Heraclitus deutlich aussprach, der

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 129; 130; 185.

2) Stob. serm. III. 84. ἐνών ἔστι πᾶσι τὸ φρονεῖν· τὸν  
νόμῳ λέγοντας ἰσχυρότεροι χοῦ τῷ ἐνῷ πάντων, ἀκαπνεότεροι νό-  
μῳ πόλις καὶ πολὺ (vulg. πόλεις) ἰσχυρότερως.

3) Plut. de Is. et Os. 77. η δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ  
κυνῆσσας ἀρχὴν οἱ αὐτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀ-  
λλοτερῶν φύσις ἀλλοθεν (vulg. Άλλως τέ) ἐσπικεν ἀποδήσην καὶ  
μολὼν έπι τοῦ φρεδούντος, δηνας κυβερνεῖται τὸ δύμπταν καὶ  
Ἡρ. Sext. Emp. ad. m. VII. 126. περιέχον λογικὸν καὶ φρε-  
νικές. Stob. ecl. I. p. 500. Ἡρ. — πιριγὸν εἶναι τὸν οὐ-  
ρανον.

Mensch sei von Natur unvernünftig, nur der Alles umfassende Himmel vernünftig<sup>1</sup>), und nur in der unverständigen Meinung des Menschen liege der Wahn, daß er eigene Vernunft habe, denn: „obgleich die Vernunft gemeinsam ist, lebt die Menge, als hätte sie eigene Einsicht<sup>2</sup>).“

Indem nun so dem Heraclitus das Leben des Menschen für sich nur Schein war, - das Denken des Menschen aber der Sitz des Scheins, mußte wohl bei ihm die Verachtung des menschlichen Lebens, welche der Geistungsart der Alten so gemäß ist, tiefe Wurzel schlagen. Dies spricht sich bei ihm in mancherlei Beziehungen aus. Schon die Geburt des Menschen ist ihm etwas Unglückseliges, indem sie nur Geburt zum Tode ist<sup>3</sup>); unser Leben ist nicht ein wahres Leben, sondern „das Leben und das Sterben ist in unserm Leben und in unserm Tode“); „der schönste Affe ist häßlich, mit dem menschlichen Geschlechte verglichen, aber auch der weiseste Mensch erscheint gegen Gott ein Affe<sup>4</sup>), denn die menschlichen

1) Philostr. ep. 18; Sext. Emp. VIII. 286. καὶ μὴν δηῶς ὁ Ἡράκλ. φησι τὸ μῆι εἰναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δὲ ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχαν.

2) Sext. Emp. adv. m. VII. 133. τοῦ λόγου δὲ ξύντος ένυροῦ, ζώουσαν οἱ πολλοὶ αἱ ιδίαι ἔχοντες φρόνησιν.

3) Clem. Al. strom. III. p. 432; 434.

4) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III. 230. ὁ δὲ Ἡρ. φησιν, δια καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἔστι καὶ δι τῷ τεθνάναι.

5) Plat. Hipp. maj. p. 289; nach Schleiermachers Bearbeitung.

Meinungen sind nur Spiele der Knaben<sup>1)</sup>," und „die Menschen sind sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen, lebend jener Tod, sterbend jener Leben<sup>2)</sup>.“ Auch dies hing wieder genau mit seiner physischen Ansicht zusammen, denn das Herabsteigen der vernünftigen Kraft aus dem feurigen Himmel, dem Sitz der Götter, zu der Erde, wo die Menschen in gefesselten Bewegung Noth leiden, ist das Ausleben der Menschen, aber der Tod des göttlichen Lebens.

An dieselbe physische Lehre knüpfte es sich an, daß Heraclitus die Unvollkommenheit der menschlichen Seele in ihrer Verbindung mit dem irdischen Körper suchte<sup>3)</sup>, weil nämlich dieser das Starre, das am wenigsten Bewegte ist. Deswegen suchte er auch in der Unvollkommenheit der Sinne die Ursache des Scheins, als wenn Vieles nicht bewegt sei<sup>4)</sup>, und verwarf besonders das Zeugniß des Gesichts<sup>5)</sup>, weil es am meisten bleibende Formen uns darstellt, denn „was wir wachend sehen, ist Tod, was schlafend, Schlaf<sup>6)</sup>,“ und „schlechte Zeugen

1) Jambl. ap. Stob. ecl. II. p. 12.

2) Clem. Al. paedag. III. 1. p. 215; Schleierm. a. a. D. fragm. 51. §. 499. ἄνθρωποι θεοὶ θυητοί, θεοὶ τὸ ἄνθρωπον διδάσκατος, ξῶντες τὸν ἐκεῖνων δάσκαλον, θυήσκοντες τὴν ἐκεῖνον ζωήν.

3) Philo alleg. leg. I. fin.

4) Arist. phys. VIII. 8. καὶ φαστὸς τοὺς, πηγεῖσθαι τῷν ὄντειν οὐ τὰ μέν, τὰ δὲ οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ δεῖ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἰσθησιν. Heraclitus ist nicht genannt, aber deutlich bezeichnet.

5) Diog. L. IX. 7.

6) Clem. Alex. strom III. p. 434. Cf. not. ad h. l. ed., Sylb.

find Augen und Ohren der Menschen, welche ungebildete Seelen haben<sup>1)</sup>."

Dennoch nicht alle Wahrnehmung ist trüglich nach der Lehre des Heraclitos, sondern nur die, welche nicht das allgemeine Leben in den Erscheinungen der Welt zu erkennen vermag<sup>2)</sup>. Ueberhaupt dürfen wir bei dem Heraclitos nicht eine dialektische Entwicklung über die Lehre von den Erkenntniskräften suchen, sondern alles, was er in seiner Schrift über die Fähigkeiten des Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit vortragen möchte, ist gewiß nur aus seiner allgemeinen Lehre über die physischen Kräfte in der Welt hervorgegangen. Und daher fäste er auch nicht das, was in der Wahrnehmung uns zur Erkenntniß kommt, in einem allgemeinen Begriff zusammen, seine Bedeutung für die Wissenschaft bestimmend, sondern nur vieles in der Wahrnehmung schien ihm der Wahrheit fremd zu sein, anderes dagegen ihr gemäß. Daher sagte er: „die Augen sind genauere Zeugen, als die Ohren<sup>3)</sup>,“ wahrscheinlich, weil jene uns das Licht des Feuers offenbaren, und wie sehr ihm die Wahrnehmung durch das Gesicht von Wichtigkeit war, das zeigt auch, wie er die Erkenntniß des Schlafenden und des Blinden gegen die des Wachenden und Gehenden zurücksetzt, den Schlafenden mit dem Todten, den Blinden mit dem Schlafenden vergleichend<sup>4)</sup>.

1) Sext. Emp. adv. m. VII. 126, wo für ἀνθρώποις zu lesen ist ἀνθρώπων nach Stob. serm. IV. 56.

2) Sext. Emp. adv. math. VIII. 8.

3) Polyb. XII. 27.

4) Clem. Alex. strom. IV. p. 530. Eine Stelle, welche schwer zu interpretieren ist.

Den Wachenden ist daher, wie er sagt, eine gemeinsame Welt, ein jeder der Schläfenden aber wird zu einer ihm eignen Welt gewendet<sup>1)</sup>), wobei man sich daran erinnern muß, daß dem Heraclitus das Gemeinsame das Wahre, das vom Gemeinsamen Getrennte aber das Falsche ist.

Wenn wir aber aus der Mitte seiner physischen Lehre seine Meinung von der menschlichen Erkenntnis uns zu erklären haben, so müssen wir auf der einen Seite darüber sehen, wie ihm in jedem Einzelnen die allgemeine Kraft des Lebens ist, von der andern Seite aber auch nur ein unvollkommenes Strahl des ewigen Feuers in ihm sich darstellt. Daher mußte ihm auch ein jedes Einzelne von der einen Seite Theil haben an der ewigen Wahrheit des Feuers, von der andern Seite seine Erkenntnis nur unvollkommen mitgetheilt erhalten von der allgemeinen Quelle des körperlichen und geistigen Lebens. Das Erstere drückte er darin aus, daß er fragte: „wie möchte wohl das nie untergehende Feuer jemand vergessen?“<sup>2)</sup> und das Wahre möchte daher nach seinem Sinne genannt werden das, was sich nicht verbirgt<sup>3)</sup>). Von der andern

1) Plut. de superst. 9. ἐπίκαιοι φησι, τοῖς δυνητόσιν  
ἴαντα καὶ κούροις κύρων εἰναι, τοῦ δὲ κομματέων ἔκστος εἰς  
πλιόν αποστρέψεσθαι.

2) Clem. Al. paedag. II. 10. p. 196. τὸ μὴ δύνον ποτε,  
πᾶς ἀπὸ τοῦ λαγών (f. λαγώ mit Schleinem). Das eine unter-  
gehende Feuer, d. h. das ewig lebendige Feuer, entgegengesetzt dem  
untergehenden Feuer der Sonne.

3) Sext. Emp. I. l. ἀληθές τὸ μὴ λῆπον, ein etymologi-  
sches Wortspiel.

Seite müßten ihm die sinnlichen Werkzeuge nach seiner physischen Denkart als Candie erscheinen, durch welche das uns däufigere Leben der Welt, und mit ihm die Wahrheit in uns eingehet. Hiernach finden wir im Ganzen den Bericht, welchen uns Sextos über die Lehre des Heraclitos von der Erkenntniß des Menschen giebt, nicht unrichtig: „Die göttliche Vernunft durch den Athem einziehend, werden wir vernünftig, und im Schlafse unserer unbewußt, nach dem Erwachen aber wieder einsichtig. Denn im Schlafse, wenn unsere Sinnenwerkzeuge geschlossen sind, wird die Vernunft in uns von dem Zusammenhange mit dem umfassenden Himmel (d. h. der allgemeinen Vernunft) getrennt, indem allein die Verbindung durch das Athmen übrig bleibt, wie eine Wurzel; getrennt nun verliert sie die Kraft der Erinnerung, welche sie früher hatte. Bei dem Erwachen aber, durch die Sinnenwerkzeuge wieder, wie durch Thüren hervorbringend und mit dem umfassenden Himmel sich verbindend, nimmt sie die einsichtige Kraft an. So wie demnach die Kohlen, dem Feuer sich nähernd, sich verändern und feurig werden, getrennt aber verlöschen, so ist auch der in unsere Leiber aus dem umfassenden Himmel eingewanderte Theil nach der Trennung fast vernunftlos, nach der Verbindung aber durch die meisten Poren dem Ganzen ähnlich. Diese allgemeine und göttliche Vernunft nun, durch deren Theilnahme wir vernünftig werden, nennt Heraclitos das Kriterion der Wahrheit, weswegen das, was gemeinschaftlich Allen erscheint, gewiß und wahr sei; denn durch die gemeinsame und göttliche Vernunft wird es aufgefaßt; das aber, was jemandem allein erscheint,

dem sei nicht zu trauen aus der entgegengesetzten Ursache<sup>1</sup>).

Wir sehen in diesen Lehren, wie dem Heraclitos das allgemeine Leben in der Seele sich abspiegelt, sobald sie sich nicht von dem allgemeinen Leben trennt, sondern mit offnen Sinnen das Ganze in sich aufnimmt und in sich abbildet. So durfte er von der Seele mit Recht sagen, sie möchte wohl niemand finden, wenn er auch jeden Weg durchwanderte, ein so tiefes Verständniß verlange für<sup>2</sup>;

1) Sext. Emp. adv. m. VII. 129 sq. τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλ. δί αναπυοῆς σπάσαντες νοεροὶ γένομεθα καὶ ἐν μὲν ὑπνοῖς ἡθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἀμφρονες. Εὐ γὰρ τοῖς ὑπνοῖς μωσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυτᾶς ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ αναπυοὴν προστύπτεις σωζομένης, οἷονετ τυπος φύσης, χωρίσασθες τα ἀποβάλλει, ἦν πρότερον εἴχε μηγμονικὴν δύναμιν. Εὐ δὲ ἐγρηγορόστι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων, ὥσπερ διὰ τινῶν θυρεδών προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβάλλων, λογικὴν ἐνδύνεται δύναμιν. Έπειδὲ οὖν τρόπον οὐ ἄνθρακες πλησίασαντες τῷ πυρὶ καὶ ἀλλοιώσαντι διάπυροι, γλυκορικοί, χωρίσασθες δὲ οβένυνται, οὗτοι καὶ η ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ήμετεροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρίσμὸν σχεδὸν ἀλογος γίγνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλεονεκτῶν πόρων σύμφυσιν ὅμοειδῆς τῷ ὅλῳ καθίσταται. τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὐ κατὰ μετοχὴν γίγνομεθα λογικοί, κριτήριοι ἀληθειας φησὶν δὲ Ἡρ., θέου τὸ μὲν κοινῷ πᾶσι φαινόμενον τοῦτο εἶναι πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θεῷ λόγοι λαμβάνεται· τὸ δὲ τοινι μόνῳ προσπήγκον, ἀπιστον, ἐπέρχεται διὰ τὴν ἐναντιαν αἵτιαν. Nach dieser Darstellung scheint mir die Angabe Theoph. de sens. 1, daß Heraclit die Wahrnehmung oder gar, nach Alcin. de doctr. Plat. 14 p. 489 Heinr., die Erkenntnis des Ungleichens durch das Ungleichhe erklärt habe, nur aus der Enantiosiōdromia des Her. entnommen zu sein.

2) Diog. L. IX. 7. λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς πέρι εἰπεῖν, ὃς οὖν ἐν ἐξεύροις ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὗτοι βαθὺς λέ-

und auf den Zweck seines Lebens angeben, er habe sich selbst gesucht<sup>1)</sup>.

Was nun die Meinungen des Heraclitos über die einzelnen Naturscheinungen betrifft, so können wir über sie kurz sein, weil er selbst nur wenig darüber sich entwickelet zu haben scheint. Dies ist natürlich, da ihm nichts Einzelnes in der allgemeinen Entwicklung der Natur verschwand; nach seiner allgemeinen Ansicht erschien ihm Alles in der Natur als ein Belebtes oder Besetztes und Göttliches<sup>2)</sup>, woher der bekannte Ausspruch: tritt ein, denn auch hier sind Götter<sup>3)</sup>). Aber das, in welchem sich das Leben am offenbarsten darstellt, das Organische, scheint von ihm auch für das Vollkommenste gehalten worden zu sein, wenn wir anders einen seiner dunklen Sätze richtig auslegen, in welchem er sagt, die verborgene Harmonie sei besser, als die offbare<sup>4)</sup>). Über die auffallendsten Erscheinungen in der Welt, wie über Sonne und Sterne, konnte es natürlich nicht schweigen, aber das, was er von ihnen sagte, offenbart am meisten, wie sehr sie ihm in seiner Schätzung der Dinge hinter dem Lebendigen, welches seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nahm,

grat. Ex. Nach der Conj. v. Casaubonus. Hermann schlägt vor: λέγει δὲ καὶ μυκῆς πελατα τούτη ἡ ζεύπος καὶ.

1) Plut. adv. Colot. 20. ἐδιέργομέν γε θεωντός. Cf. Diog. L. IX. 5; Plot. enn. V, 9, 5.

2) Diog. I. IX. 7. καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ θαυμάτων πλήρη.

3) Arist. de part. anim. I. 5.

4) Plut. de anim. procreat. 27. Cf. Schleierm. Stegma. 36. C. 420.

zurückzutreten. Denn er sah sie nur als Meteore an, und die Sonne ist ihm nicht größer als ein Fuß<sup>1)</sup>) und entzündet sich täglich und verlöscht auch täglich wieder<sup>2)</sup>. Das Heraclitos diesen Erscheinungen, welche in der ältesten Physik und in der ältesten Thosophie die Aufmerksamkeit am meisten auf sich zogen, eine so geringe Bedeutung beilegte, zeigt wohl am offensivsten, daß es ihm bei seiner Philosophie am wenigsten auf die Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen, am meistern auf die Feststellung einer allgemeinen Ansicht von der Weltentwickelung ankam.

„Das göttliche Leben in allen Erscheinungen der Welt wiederzufinden, war die allgemeine Aufgabe, welche er seiner Philosophie gestellt hatte, und da ihm das Göttliche in dem Leben der Vernunft am vernehmlichsten sich offenbarte, so konnte er nicht wohl anders, als auch in den Erscheinungen der Sittlichkeit dasselbe anerkennen. So wie nun aber bei dem edlem Griessen, so lange ihr Volksleben blühte, fast alles Sittliche auf den Staat sich bezog, so finden wir auch vom Heraclitos besonders das Politische hervorgehoben. Dies drückt sich in seinem Ausprüche aus: „Das Volk soll streiten für das Gesetz, wie für die Mauer“), und indem er das einzelne Sittliche auf das höchste Gesetz für die ganze Weltbildung zurück-

1) Diog. L. IX. 7; Plut. de plac. ph. II. 21; 28.

2) Arist. meteor. II. 2; Plat. de rep., VI. p. 498. Diese Lehre ist am meisten gegen die Meinung dexter, welche die Lehre des Heraclitos aus orientalischen Traditionen ableiten wollen.

3) Diog. L. IX. 2.

führt: „Es werden ernährt alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen, denn dieses vermag so viel, als es will, und es thut Allen genug und besiegt Alles“<sup>1)</sup>;“ Da-her war ihm auch jeder Uebermuth verhaft, welchen man mehr löschen müsse als Feuersbrunst<sup>2)</sup>), und er hielt es für Gesetz, dem Rathe Eines zu folgen<sup>3)</sup>), woraus man erkennen mag, wie ihm auch im Sittlichen die Unterordnung des Einzelnen galt. Diese spricht sich am stärksten darin aus, daß er die Zufriedenheit (*εὐαρέστησις*) als das höchste Gut pries<sup>4)</sup>), welche ihm in nichts Anderem ihre Quelle haben konnte, als in der Einsicht, daß so, wie Alles geschieht, so es von dem höchsten Gesetze, welchem sich der Mensch unterordnen soll, angeordnet ist; denn „den Menschen ist es nicht besser, daß ihnen das werde, was sie wollen; Krankheit macht die Gesundheit angenehm und gut; Hüliger die Sättigung, Arbeit die Ruhe<sup>5)</sup>.“ So sind die Gegensätze in dem obersten Gesetze angeordnet als die erste Bedingung alles Daseins, und so darf sich auch niemand beklagen, daß sie in seinem Leben überall vorherrschen; denn nur durch sie lebt er und nur durch

1) Stob. serm. III. 84. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, δύσοντείλει, καὶ ἔξαρχεῖ πᾶσι καὶ περιγύγνεται.

2) Diog. L. I. I.

3) Clem. Al. strom. V. p. 604.

4) Clem. Alex. strom. II. p. 417. Clemens nimmt dies frei-lich in einem ganz andern Sinne, als wir.

5) Stob. serm. III. 83; 84. ἀνθρώποις γλυκεσθαι δύσιν θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον· τοῦτος ὑγιεῖν ἐποίησεν ἡδὺν καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κύρον, κάματος ἀνάπτανσιν.

sie genießt er sein Leben; er hat Ursache auch mit dem Uebel zufrieden zu sein. „Verständig zu sein, ist die höchste Tugend, und Weisheit ist es, Wahres zu sagen und zu thun, nach der Natur es vernehmend<sup>1)</sup>.“ So ist es weise, die nothwendigen Gesetze der Natur zu erkennen und ihnen zu folgen.

Auch noch auf andere Weise schloss sich ihm diese sittliche Betrachtung der Dinge an seine physische Lehre an. Denn er leitete des Trunkenen Unverständ und Unvermögen daraus ab, daß er eine nasse Seele habe, wogegen die trockne Seele die weiseste und beste sei, welche den Leib durchzucke, wie ein Blitz die Wolke<sup>2)</sup>, und nicht bloß im Einzelnen scheint er diese Verbindung des Physischen mit dem Sittlichen verfolgt zu haben, sondern auch im Allgemeinen, indem er meinte, da, wo das Land trocken sei, sei die Seele die weiseste und beste, wodurch er Griechenland als das wahre Land der Menschen bezeichnet haben soll<sup>3)</sup>.

Dieses ist das, was wir von der alterthümlichen Weisheit des Heraclitos uns zur Sicherheit zu bringen oder mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit zu vermuthen im Stande sind. Sie erscheint uns durchaus als der ältesten Anschauungsweise angehörig, mit religiöser Begeisterung, so

1) Stob. serm. III. 84. σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγιστὴ καὶ σοφίη, ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν, κατὰ φύσιν ἐπανορτάς.

2) Ib. V. 120. αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀριστη. Plut. Rom. 28; Clem. Alex. paed. II., 2 p. 156.

3) Philo ap. Euseb. pr. ev. VIII. 14.

weit dieser das Weltthum fähig war, aufgefaßt, hierin den orientalischen Denkweisen verwandt; aber auch wesentlich in der philosophischen Bestimmtheit und in der damit verknüpften folgeredten Entwicklung, endlich überhaupt in der griechischen Welterhabliebe und Staatsansicht allem Barbarischen entgegengesetzt. Die Verwandtschaft mit dem Orientalischen würde kaum zu erwähnen sein, wenn nicht hierauf Viele zu viel zu bauen geneigt gewesen wären; es ist aber offenbar, daß die pantheistische Richtung, welche wir beim Heraclitos finden, durchaus nicht auf einen historischen Anknüpfungspunkt an orientalische Vorstellungswiesen schließen läßt, denn sie ist zu sehr mit dem Ewelsten und Wahrsten im menschlichen Geiste verwandt, als daß nicht überall und unter allen Verhältnissen diese Verirrung oder diese Einseitigkeit in der menschlichen Denkart hervortreten könnte. Die besondern Bestimmungen, welche die herakleitische Neigung zum Pantheismus charakterisiren, sind auch keineswegs von der Art, daß sie in historischer Beziehung auf den Orient uns hinwiesen, vielmehr sind sie eigenthümlich griechischer Art. Schon das Finden des Göttlichen in dem ungeheurnten Leben, in der rastlosen Thätigkeit und das Abweisen aller Vorstellungen, welche auf Ruhe deuten, ist der orientalischen Denkweise gar nicht gemäß, in welcher dies wohl in einzelnen Momenten hervortreten kann, das höchste göttliche Sein aber doch immer in der Ruhe gesucht worden ist. So ist auch das Zurücktreten aller sinnlichen Bilder bei der Erklärung der Verwandlungen des Feuers, indem diese nur in dem Widerstreite entgegengesetzter Bewegungen gesucht wird, der orientalischen

Vorstellungsbart ganz entgegengesetzt 1), und wenn man auch in der Zufriedenheit mit dem Geschick, welche er empfiehlt, einen Maßstab des Orientalischen zu finden glauben möchte; so ist doch diese Resignation keineswegs der griechischen Denkart fremd, und dagegen steht durch die andere Seite der menschlichen Erfahrung, die praktische Tüchtigkeit, das Streben, die Gegensätze im allgemeinen Geschehen und in der allgemeinen Werke Kunst zu überwinden, bedenklich genug hervor. Ferner, wenn man die mythischen Vorstellungen des Herakleitos betrachtet, so sind auch diese durchaus griechisch; wie sich aus der Hethitenthalle, der Diene den Grinnen, der Eris, dem Apollon, welche nicht selten von ihm erwähnt werden, zeigen läßt, während nirgends ein asiatischer Cultus durchschimmert 2), der nicht

1) Swarz hat Kreuzer (Symbol. II. 9. 189) das Bild vom Wagen und der Lyra, welches Herakleitos mit dem Bettwäsche, daß es nur Bild ist, gebraucht, als ein reines orientalisches Ursprung bezeichnet; aber daß er darauf sehr großes Gewicht legt, beweist nur die Schwäche seiner Gründe; denn es kommt wohl nicht leicht ein Bild, dem Griechen näher liegen soll, als das

2) In dem Cultus des iaphetischen Artemis ist nichts, was das Orientalische gelegen zu haben. Auch will Kreuzer hierauf die Wahrscheinlichkeit der Verbindung herakleitischen Ehre mit orientalischen Mythen gleichsetzen, indem er die Angabe Herakleitos habe sein Werk in dem Tempel des Artemis niedergeschlagen (Ding., L. IX. 6), als Zeugniß gebraucht. Allein diese Angabe hat keine größere Sicherheit, als andere Anekdoten des Diogenes, und wird überdrüs durch die Angabe, welche von der Gedächtnishaltung seines Sohne spricht, charakterisiert. Wenn die Ehre des Herakleitos in besonderer Verbindung mit der Verehrung des Artemis gestanden hätte, warum ist in seinen mythischen Bildern von der Artemis nie die Rede? warum weiß keiner der Alten etwas davon, da doch seine Schrift lange erhalten worden ist?

längst vor dem Heraclitos Eigenthum der Griechen gewesen wäre. Wenn man aber zulegt noch auf Einzelheiten in der herallicitischen Lehre achten will, so wird man besonders zwei Punkte finden, welche der Meinung, daß sie sich orientalischer Ueberlieferung angeschlossen habe, entgegen sind, nämlich daß er hellenisches Land und hellenisches Volk vor Allem preist, dagegen die Sonne und die Gestirne herabsetzt zu bloßen untergeordneten, täglich sich erneuenden und täglich verschwindenden Erscheinungen, welches doch den Vorstellungen aller der Männer, bei denen der Feuertempel herrschte, geradezu widerspricht.

Hiermit soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, daß sich an die herallicitische Lehre orientalische Vorstellungen anschließen könnten; vielmehr bei dem Berlehr, in welchem die asiatischen Griechen mit den Orientalen lebten, ist es nicht unwahrscheinlich, daß eine solche Vermischung der Vorstellungsweszen stattfand, und man könnte sie wohl in Nachrichten wiederfinden, welche uns von den späteren Heracliteern gegeben werden \*). Dein diese werden uns als Enthusiasten geschildert, bei denen keine Ordnung der Rede und des Gehmens stattfand, indem sie Alles aus ihrer innern Anschauung und Begeisterung schöpfen zu müssen glaubten. Sie müssen als Ausartungen der griechischen wissenschaftlichen Denkart angesehen werden, bei welchen keine weitere Ausbildung der Wissenschaft stattfinden konnte. Sonst werden aber auch noch andere spätere Heracliteer erwähnt, unter denen Kratyllos, der Lehrer des

---

\* ) Plat. Theat. p. 179 sqq.

Platon<sup>1)</sup>), bekannt ist, ein Mann, welcher zwar auch jener Art der Heracliteer sich gehabt zu haben scheint; denn er hob alle Rede auf, den Finger allein bewegend<sup>2)</sup>), von dem wir aber doch wohl nach der Art, wie ihn Platon im Kratylos uns schildert, und wenn er selbst auch nur als Lehrer des Platon betrachtet wird, nicht denselben Grad der Uebertreibung voraussehen dürfen. Wie übrigens der historische Zusammenhang dieser spätern Heracliteer mit dem Heraclitos gewesen sein möge, darüber kann nichts Sichereres beigebracht werden. Uns muss es genügen, hierdurch angedeutet zu haben, wie sich die Lehre, welche Heraclitos zuerst mit Bewußtsein ausgesprochen hat, auch unter den späteren Griechen fortpflanzte und so in die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie eingreifen musste.

Wenn man betrachtet, wie in den dynamischen Naturphilosophen, welche sich an Thales anschließen, das philosophische Streben immer nur darauf ausging, das Göttliche in dem Weltlichen wiederzuerkennen oder es als das Princip aufzufassen, welches in dem Leben der Welt waltet und von diesem gar nicht geschieden ist: so muss man gestehen, daß Heraclitos ihnen sehr nahe steht, und nur darin von ihnen verschieden ist, daß er nicht, nach dem Leben des Einzelnen ausgehend, den Grund derselben in der allgemeinen Kraft des Lebens sucht, sondern voraussehend, daß Alles nur in einer absoluten lebendigen Kraft gegründet sein könne, aller vernünftigen Wissenschaft

1) Arist. met. I. 6.

2) Ib. IV. 5.

das Ziel stellte, diese Kraft zu erkennen. Indem er aber diese Idee verfolgte, verschwand ihm das Dasein des Einzelnen, in welchem doch der Standpunkt des philosophischen Forschens wuzzelt, so gänzlich, daß er es als bloßen Schein betrachten zu müssen glaubte. Es ging ihm wie vielen Philosophen, welche, in die Idee des Vollkommenen sich versenkend und von ihr gleichsam berauscht, den Rückweg zu dem sich vollendenden Dasein nicht finden konnten. Hiermit ist der wesentliche Unterschied zwis-  
chen seiner Philosophie und der Philosophie der früher betrachteten Dynamiker bezeichnet. Heraclitus fasste das Ziel des philosophischen Strebens reiner, als diese, auf, indem er die Gegensätze, welche den übrigen Dynamikern als Erzeugnisse der höchsten Kraft erschienen waren, als solche bezeichnete, die nicht in dem höchsten Gegenstande des Wissens selbst, sondern nur in den unvollkommenen Vorstellungen der Menschen gesetzt sein könnten, und dadurch führte er auf Untersuchungen, welche das Allgemeingültige von dem Eigenthümlichen, das Wahre von dem Scheinbaren in unserem Denken unterscheiden sollten. Aber einmal aufgegossen von der Wahrheit der allgemeinen Kraft, deren Leben Alles durchdringt, konnte ihm das Einzelne, gegen das Allgemeine gehalten; nur als Schein sich darstellen, und indeut ihm das Einzelne in dem Allgemeinen verschwinden; mußte ihm dieses Grund des Scheins werden. Hieszu bot sich ihm seine Idee von dem vollkommenen Leben wie von selbst und ungezwungen dar, in dem dieser gemäß der Schein sich wohl als ein vorübergehendes Moment der Entwicklung denken ließ. So mußte ihm denn das Absolute selbst als ein Werdendes erschei-

nen, welches zwar ein scheinbares Ziel seines Werdens hat, die Weltverbrennung, aber doch nicht ein wirkliches, denn die Weltverbrennung, der Gipfel des Lebens, ist doch selbst nur ein Uebergangspunkt zu einer neuen Weltbildung. Damit ist denn auf der einen Seite zwar die Realität des Erkennens gesetzt, indem in der Thee des höchsten Lebens die Einheit des Denkens und des Seins ausgedrückt liegt, aber auf der andern Seite, weil diese Realität unter der Form des Lebens auftritt, ist doch die Einheit der Gegensätze nicht vollkommen ausgesprochen, sondern die Entwicklung muß ihr folgen und das Auseinandertreten der Gegensätze ist etwas Nothwendiges. Diese Unvollkommenheit ist aber von der ganzen Ansicht, in welcher Herausleitos aufwuchs, unzertrennlich, denn sie liegt in der physischen Betrachtungsweise, welcher das Werden als ein nothwendiges und die Evolution der Kräfte als eine unaufhörliche erscheinen muß.

## Zweiter Abschnitt der Geschichte der ionischen Philosophie.

### Mechanische Physik.

---

#### Siebentes Capitel.

##### Anaximandros von Miletos.

---

Wir wenden uns nun zu einer andern Reihe der Entwicklungen in der ionischen Philosophie, welche gleichzeitig neben der, welche bisher unsere Aufmerksamkeit auf sich zog, sich ausbildete. Da wir hier zuerst auf die Erscheinung gleichzeitiger Entwicklungen in der Geschichte der griechischen Philosophie kommen, so wird es vielleicht nicht überflüssig sein, zu erwähnen, daß in den ersten Zeiten der Philosophie die historischen Zeugnisse von einer Wechselwirkung der einen und der andern Reihe untereinander entweder ganz mangeln, oder sehr unzuverlässig sind; aus innern Zeichen aber hierüber auch nicht viel geschlossen werden kann, indem gänzliche Unbekanntheit mit den

Begriffen, welche die eine Reihe entwickelte, bei der dazwischen nicht leicht nachgewiesen, Bekanntschaft mit denselben aber, welche übrigens nicht sehr groß ist, kein sicheres Zeichen abgibt, weil alle ältesten Philosophen aus derselben Quelle schöpften, aus der Denkart ihres Volks. In der weitern Entwicklung dieser verschiedenen Richtungen dagegen finden wir in polemischen Bemerkungen Zeichen eines Verkehrs mit entgegengesetzten Ansichten von der Natur und der Welt. Wenn wir die geringen Mittel bedenken, welche den ältesten Philosophen zur Verbreitung ihrer Ansichten zu Gebot standen, so ist es wohl sehr wahrscheinlich, daß ihre Philosophie geraume Zeit nur in sehr engen Kreisen bekannt wurde. Geht man aber davon aus, daß sich das philosophische Streben in diesen Zeiten aus einem wahrhaft nationalen Bedürfnisse erzeugte, so wird man es von vorn herein wahrscheinlich finden, daß sich Elemente der Philosophie fast zu gleicher Zeit in Ioniens ohne äußern Zusammenhang zu regen begannen.

Anaximandros ist der erste, welcher die Art der Naturansicht ausbildete, von der wir jetzt zu reden haben. Er war ein Milesier und nach dem Apollodoros im 2. Jahre vor 42. Ol. geboren<sup>1)</sup>, also nicht viel jünger als Thales, dessen Schüler oder Freund er genannt wird<sup>2)</sup>.

1) Diog. L. II. 2; cf. Plin. hist. nat. II. 8.

2) Strab. I. p. 10 Tauchn.; Diog. L. I. 13; Cic. acad. II. 37. Schleiermäher glaubt in Jambl. vit. Pyth. 11 u. 12 die Spuren einer andern Tradition zu finden S. 114 f. Abhandlung über den Anax. in den Abhandlungen der Berl. Akad. 1815. Daß die Angabe des Simplicios phys. sol. 6 a., Anax. sei Schüler und Nachfolger des Thales gewesen, aus dem Theophrast geflossen sei, wie

Doch darauf ist aus schon angeführten Gründen nicht viel zu bauen. Man erzählt von seiner politischen Wirksamkeit <sup>1)</sup>), und sein Name ist im Alterthum so berühmt, daß mancherlei wunderbare Thaten und wichtige Erfindungen ihm zugeschrieben werden. Er soll zuerst eine geographische Karte entworfen haben <sup>2)</sup>), und wenn ihm auch nicht mit Recht die Erfindung der Sonnenuhr zugeschrieben wird, so scheint er doch unter den Griechen zuerst ihren Gebrauch gezeigt zu haben <sup>3)</sup>). Ein glaubhafter Zeuge bestichtet, daß er die ersten Untersuchungen über Größe und Entfernung der Himmelskörper angestellt habe <sup>4)</sup>). Seine Meinungen und Kenntnisse vertraute er einer kurzen Schrift, welche für die erste philosophische Schrift in griechischer Prosa nicht mit Unrecht gehalten wird <sup>5)</sup>); unwahrscheinlich aber ist es, daß er mehr als dies eine Werk verfaßt habe <sup>6)</sup>). Seine Schrift scheint zwar früh verloren gegangen zu sein, doch kam sie wohl gewiß bis auf die ersten, welche mit der Geschichte der Philosophie sich beschäftig-

---

Brandis annimmt, kann ich wieder nur als unsichere Muthmafung gelten lassen.

1) Er war der Urführer einer Colonie nach Apollonia. Ad. var. hist. III. 17.

2) Strab. I. 1, l. l.; Diog. L. II. 2.

3) Diog. L. II. 1; Euseb. pr. ev. X. 14 p. 504. Der Gnomon ist eine Erfindung der Babylonier nach Herod. II. 109. Plinius, hist. nat. II. 76, legt seine Erfindung dem Anaximenes bei.

4) Eudemus ap. Simpl. de coelo fol. 115 a.

5) Diog. L. II. 2; Themist. orat. XXVI p. 317 ed. Hard.

6) Suid. s. v. Αραξ. legt ihm mehrere Schriften bei; an deren Titeln man zum Theil die Spuren des Missverständnisses noch entdecken kann.

ten, und gewährte so auch den Berichten der Spätum  
größere Sicherheit.

Anaximandros soll zuerst den griechischen Namen für  
das Principe aller Dinge (*ἀρχή*) gebraucht haben<sup>1)</sup>). Über  
aber das, was er für das Principe hielt, finden sich aber  
bei den Alten verschiedene Angaben; denn wenn man auch  
darüber einig ist, daß er es das Unendliche (*τὸ διεῖπον*)  
nannte, so ist doch dadurch die Frage nicht entschieden,  
was er unter dem Unendlichen verstanden habe. Bei den  
sehr verschiedenen Angaben hierüber können wir nur an-  
nehmen, daß die meisten derselben aus Misverständnis  
entstanden sind<sup>2)</sup>), und uns an den sichersten Zeugnissen  
des Aristoteles und des Theophrastos halten, welche darin  
übereinstimmen, daß Anaximandros unter dem Unendli-  
chen eine Mischung verschiedenartiger Bestandtheile, aus  
welcher die einzelnen Dinge sich ausscheiden sollten, sich  
gedacht habe<sup>3)</sup>). Diese Vorstellung würde also der Vor-

1) Simpl. phys. fol. 6 a; Orig. phrl. 6.

2) S. hierüber die scharfsinnige Untersuchung Schleiermacher's  
a. a. D. S. 98 f.

3) Arist. phys. I. 4: *αἱ δὲ τοῦ ἐνὸς ἐνοίσται τὰς δυνατιό-*  
*τητας ἐκφένεσθαι, ἀσπερ Ἀναξ. φησι καὶ δύο δὲ γε καὶ πολλά*  
*φασιν εἶναι, ἀσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξιγόρας.* Met. XII.  
2. *Ἐμπεδοκλεὺς τὰ μῆμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Simpl. phys.  
fol. 6. b. *καὶ ταῦτα φησιν δὲ Θεόφραστος περιπληκτος τῷ Ἀν.*  
*λέγειν τὸν Ἀναξιγόραν.* *ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διαφράσει*  
*τοῦ ἀπειρον τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ δὲ τι μὲν*  
*ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἡν, γίνεσθαι χρυσόν, δὲ τι γῆ γῆν,*  
*ἄμεινος δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὃς οὐ γνομένων, ἀλλ'*  
*ἐπαρχόντων πρότερον.* Ebensjo ib. fol. 53 a. Cf. August. de  
civ. D. VIII. 2. Sidonius Apollina. carm. XV. v. 84. Princi-  
piis propriis semper res quasque creari, Singula qui quedam

stellung der Alten vom Chaos sehr nahe kommen, wenn man sich dieses als den ersten ungesonderten Zustand denkt, aus welchem sich Alles entwickelt habe zu einem gesonderten Dasein.

fontes decrevit habere Aeternum irriguos, ac rerum semina plenos. Das irriguos stammt wohl aus der Phantasie derer, welche die Lehre d. An. mit der des Thales in Verbindung bringen wollen. Diese Stellen, von welchen man ausgehen muß, weisen die Lehre des Anax. unzweideutig der mechanischen Naturerklärung zu. Schleiermacher und nach ihm Andere haben dagegen die Lehre des Anax. so deuten wollen, als wären die Εναρτίοντες nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach in dem Unendlichen. Brandis (Handbuch der Gesch. d. Gr. Rdm. Phil. S. 132 f.; Rhein. Museum f. Phil. III S. 118) hat dies durch Deutung der angeführten Stellen des Arist. u. Theophr. rechtfertigen wollen. Über das μύα des Arist. und οὐ γέγονεν, ἀλλ' ὑπάρχοντα πρότερον des Theophr. kann durch diese Deutungen nicht weggeschafft werden. Für Brandis's Ansicht spricht keine Angabe der Alten, als nur Irenaeus II, 19 Anaximander. — immensum —, seminaliter habens in semet ipso omnium genesin, welche nicht einmal unzweideutig ist, wie die gleich darauf folgenden semina des Anaxagoras zeigen, und deren Glaubwürdigkeit ich dahingestellt sein lasse. Brandis findet die mechanische Ansicht mit der Annahme eines an sich kraftthätigen Urwesens, welche er dem Anax. zuschreibt, unvereinbar; allein es kommt nur darauf an, in welchem Sinn Anax. die Kraft seines Urwesens sich dachte; in der Nothwendigkeit aber der allgemeinen Gravitationskraft der Atomisten ist auch eine gewisse Einheit der Kraft aller Dinge gesetzt. Die Angabe des Theophrast: τα εννεανηγένεσθαι πρὸς ἄλληλα, und was wir aus den eigenen Worten des Anax. wissen, daß er das Hervortreten der Gegenseite aus dem Unendlichen einer Ungerechtigkeit der einzelnen Dinge zuschrieb, alles dies spricht sehr dafür, daß Anax. die bewegende Kraft mehr in die einzelnen Dinge, als in das Unendliche verlegte. Man könnte ja freilich fragen, ob Aristoteles und Theophrast den Anaximandros richtig verstanden hätten, wie auch Schleiermacher frage; aber ich finde keinen hinlänglichen Grund hier ein Misverständnis der ältesten Werthesfänger anzunehmen.

Deswegen Anaximandros das Urwesen als ein unendliches ansah, erklärt sich ganz natürlich aus der Unendlichkeit der Entwicklungen der Welt, welche in ihm begründet sind. Er soll auch selbst bemerkt haben, unendlich müsse das Urwesen sein, damit dem Werden, in welchem wir sind, nichts mangele<sup>1)</sup>). Wenn nun dieses Unendliche vom Aristoteles als eine Mischung bezeichnet wird, so dürfen wir es deswegen nicht als eine bloße Vielheit von Urstoffen betrachten, sondern nach der Vorstellungswise des Anaximandros ist es eine Einheit, unsterblich und unvergänglich<sup>2)</sup>), ein ewig Erzeugendes<sup>3)</sup>). Das Erzeugen der einzelnen Dinge leitete er aus der ewigen Bewegung des Unendlichen ab<sup>4)</sup>), wodin wir wohl ausgedrückt finden mögen, daß er dem Unendlichen eine ihm eigne lebendige Kraft beilegte, ohne jedoch Leben und Erzeugung in einem andern Sinne zu nehmen, als es der Charakter der ganzen Lehre gestattet, nämlich zur Bezeichnung der Bewegung, in welcher die ursprünglichen Be-

1) Simpl. de coelo fol. 151 a.; Plut. de pl. ph. I. 8. Cf. Arist. phys. III. 8. Anax. soll auch gelehrt haben, daß Urwesen könne nicht eins der vier Elemente sein, weil sonst durch seine Unendlichkeit das Dasein der übrigen Elemente aufgehoben werden würde. Simpl. phys. fol. 111 a. Wenn diese Angabe sicher wäre, so würde die Bemerkung, welche sie enthält, eine polemische Tendenz gegen die Lehre des Thales vertragen; doch darf man wohl an ihre Richtigkeit zweifeln.

2) Arist. phys. III. 4. *καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον, αὐτάρ τοι γὰρ καὶ ἀνάληπσας, μόνος φησίν οὐ λαμέν.* Cf. Diog. L. II. 1; Orig. phil. 6.

3) Euseb. pr. ev. I. 8.

4) Simpl. phys. fol. 6 a; 9 b; Orig. I. 1.

Flanktheit des Unentbliebenen aus ihrer Mischung sich voneinander scheiden.

Denn nichts aus der Verwandlung des Urwesens ist seiner Beschaffenheiten werden dem Avarianthros die funksichen Beschaffenheiten der Dinge, sondern nur dadurch, daß sich die ihrer Art nach entgegengesetzten Elemente, welche in dem Unentbliebenen umgesetzt zur Einheit umsezt sind, durch die ewige Bewegung sondern<sup>1</sup>). Demnach ist zwar das Urwesen des Avarianthros eine Einheit, es hat aber doch schon die Vielheit der Elemente, auf welchen die Dinge zusammengelegt sind, in sich<sup>2</sup>); und diese brauchen nur ausgeschieden zu werden, um sich als verschiedenartige Erscheinungen in der Natur darzustellen. So widerüberdennach in der Sonderung des Unentbliebenen die veränderten Elemente zueinander gefüht, und das, was im All Gold war, ohne mit seinen Begleitern vermischt, als Gold zu erscheinen, erscheine als Gold; was Erde war, als Erde, indem nichts Neues entstehe oder andere Beschaffenheiten annehme, sondern Alles zuvor schon war, als was es sich nachher zeige<sup>3</sup>). Hierbei liegt offenbar die Vorstellung der mechanischen Physik zum Grunde, daß kein Ding seine Beschaffenheit

1) Simpl. phys. fol. 6 b. οὐρος δὲ οὐκ ἀλλοιωμένου τοῦ στοίχεον τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀπορθημένω ταῦτα ἐνυπότον διὰ τῆς ἀδύτου κινήσεως. Themist. in Arist. phys. I. p. 18 a.

2) August. de civ. D. VIII. 2. Noh enim ex una re, sicut Thales ex humore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit.

3) Simpl. phys. I. I.; fol. 51 b. οὐ — τὴν γένεσιν ἀναγοῦντες, ὡς λύ.

verändere, sondern immer dasselbe. Weißt und nackt unter den übrigen Elementen sich bewege, wodurch in der vorigen äußerten Mischung dasselbe Element bald so, bald anders erscheine. Diese Vorstellungskräfte werden wir auch in den einzelnen Naturerklärungen des Maximantos wiederfinden, und durch sie ist seine Lehre der ionischen Dynamik ganz entgegengesetzt<sup>1)</sup>:

Die Entstehung der Dinge aus dem unendlichen. Er erklärte sich nun Maximantos auf folgende Weise: Der Mittelpunkt der Weltbildung war ihm die Erde; denn diese, in der Form eines Zylinders, ließ sie sich zu feineren Dingen wie 1:2 aufteilen; werde durch die Kraft und den gleichen Abstand von den Gittern der Welt im Mittelpunkte fest gehalten; die Gestirne dagegen bewegten sich um sie herum nach gleichen Abständen von einander; zu unterst die Planeten und der Fixstern-Himmel; dann der Mond und gelebt die Sonne, ein jeder dieser Körper von einem eigenen, einem Rade ähnlichen Ringe (seiner Sphäre) getragen<sup>2)</sup>. Nach dieser Vorstellung von der Welt scheint ihm nun aus der unendlichen erzeugenden Einheit, welche

1) Daher stellt Aristoteles ihn immer mit den übrigen Mechanikern zusammen, wie mit dem Anaxagoras, Empedokles und Demokritos. Phys. I. 4; III. 4; Met. XII. 2. Dies bemerkte auch Simpl. phys. fol. 6 a und sonst.

2) Arist. de coelo II. 13; Diog. L. II. 1, wo Manches, so wie auch in den folgenden Stellen, zu berichtigten ist. Euseb. præp. ev. I. 8.; Plut. de pl. ph. II. 15; 16; 20; 25; III. 10; Stob. eccl. I. pag. 496; 510; 522; Orig. phil. I. 1.; Plin. hist. nat. II. 79, womit vielleicht die Angabe des Eudemos nach Theo Smyrn. & Meang. ad Diog. L. I. 1. zusammenhangt, daß die Erde in der Mitte der Welt sich bewege.

alle Gegensätze in sich enthält, zuerst der Gegensatz zwischen dem Mittelpunkte und dem Umkreise herausgetreten zu sein; diesen Gegensatz scheint er aber auch auf den Gegensatz zwischen der Welt und dem Himmel zurückgeführt zu haben, von welchen jene ihm das Kalte und dieser das Warme bedeutet<sup>1</sup>), so daß sich mithin zuerst die kalten von den warmen Elementen trennen, und jene den Mittelpunkt, diese den Umkreis der Welt bilden. Diese Vorstellung waltet überhaupt beim Anaximandros, daß alle Bildung, so der ganzen Welt, wie aller einzelnen Dinge, nothwendig im Gegensatz zwischen dem Innern und dem Äußeren sich entwickeln müßte, indem das Äußere das Innere umschließe, wie die Rinde den Baum. Die Erde besteht ihm daher ihrer ersten Bildung nach aus der Mischung kalter, wässriger und erdiger Elemente, die sich aus dem Unendlichen durch die ewige Bewegung abgesondert hätten von dem Warmen und Feurigen<sup>2</sup>), der Himmel dagegen erscheint ihm als eine feurige Hohlkugel, welche die atmosphärische Luft in sich umschließt. Die Welt aber nach dieser ersten Gestaltung fahre fort, sich weiter zu entwickeln, und so wie durch die Kraft des

1) Euseb. l. l. φησὶ δὲ τὸ ἐξ τοῦ ἀερίου γενέμενον (vulg. — ὁ) θερμόν τε καὶ ψυχρόν (vulg. θερμοῦ — ψυχροῦ) κατατηγεῖ γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ τινὰ ἐξ τούτου φλογῆς σφαῖραν περιφέρηναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀερι, ὃς τῷ θερμῷ φλοιόν.

2) Orig. phil. l. l.; Plut. de pl. ph. III. 16; Theophr. ap. Alex. Aphr. meteorol. fol. 91 a. Wer hierin Neupflichtrit und Zusammenhang mit der Lehre des Thales finden will, dem bleibe es unbenommen, nur suche er darin nicht den Mittelpunkt der Lehre, wie der Welt.

Sei es die Erde weiter ausgebildet werde, indem Feste und Meer sich scheiden'); so erfahre auch der Himmel eine weitere Sonderung. Die Revolution, durch welche dies geschehen sei, beschrieb Anaximandros als ein Verplagen der Himmelsphäre, durch welche sich einzelne ferige Systeme gebildet hätten, die gegenwärtigen Himmelskörper, die sodann, in Lufosphären eingeschlossen, nur durch gewisse Deffnungen uns sichtbar würden'). Auch hier erblicken wir wieder diesen Gegensatz zwischen Außen und Innen, der umschließenden Luft und dem umschlossenen Feuer, nur daß er sich am Umkreise der Welt anders gestaltet, als in dem Mittelpunkte oder vielmehr in der ganzen Welt, denn für diese ist der Kern oder die Welt im engern Sinne das Kalte, und das Äußere oder der Himmel das Wärme, dagegen für die himmlischen Körper ist das Innere das Wärme, und die umschließende Hölle das Kalte. Man kann nicht wohl anders, als hierin einen geistiglich gesuchten Gegensatz vermuthen, welcher sich auch darin aussprechen möchte, daß Anaximandros an die polytheistischen Vorstellungen des Volks anschließend, die unendlichen Welten und Himmel, worunter er die Gestirne verstand, Götter nannte<sup>3)</sup>. Wenn er aber so von unendlichen Welten, welche nebeneinander bestehen, sprach,

1) Plut. gl. I.

2) Eus. l. i. (gleich nach dem vorher angeführten). ἡστίος ἀποφθαγεῖσης καὶ εἰς τινὰς ἀποκλεισθεῖσης κύκλους, υποστήναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. Plut. de pl. ph. II. 20; 25; Achill. Tat. isag. 19 p. 188 Pet.

3) Cic. de nat. D. I. 10; Stob. ecl. I. p. 56; Plut. de pl. ph. I. 7.

so konnte er, seiner ganzen Ansicht gemäß, den Begriff der Welt nur in einem untergeordneten Sinne nehmen, indem ja die Einheit der Welt nach allen seinen Vorstellungen ihm fest stand, da er theils eine Einwirkung der himmlischen Körper auf die Bildung der Erde, theils ein nach bestimmten Abständen geordnetes System der Himmelskörper und der Erde annahm.

In allen diesen Bildungen haben wir nun ein mechanisches Entstehen zu erkennen; denn die ewige Bewegung ist es, welche die Gegensätze ausscheidet und die warmen Elemente nach dem Umkreise, die kalten aber nach dem Mittelpunkte zu sammelt. Es scheint hierbei auch der Gegensatz zwischen dem Schweren und dem Leichten dem Anaximandros eine Rolle gespielt zu haben und als Grund der Bewegung angesehen worden zu sein<sup>1)</sup>. Auch das, was den mechanischen Vorstellungen von der Natur sehr nahe verwandt ist, die mathematische Bestimmung, vermissen wir dabei nicht, denn sie zeigt sich in der Bestimmung der Verhältnisse zwischen der Länge und Dicke der Erde und in der Berechnung der Abstände der einen von der andern Welt und der Größe der Sonne gegen die Größe der Erde.<sup>2)</sup>.

Wer in einem andern Punkte zeigt sich auf eine noch auffallendere Weise, wie genau seine Vorstellungswweise mit der mechanischen Naturbetrachtung zusammenhängt, und

1) Vergl. die der anaximandrischen Vorstellungsort verwandte Lehre von der Entstehung der Welt b. Diod. Sic. I. 7.

2) Plat. de pl. ph. II. 21; Theodoret. gr. aff. cur. I. p. 718 ed Hal.

da wir denselben Punkt auch bei den übrigen Mechanikern der ionischen Schule auf ganz ähnliche Weise hervortreten sehen, bei den Dynamikern aber nichts Ähnliches gefunden wird, so dient er zugleich dazu, im Einzelnen den historischen Zusammenhang dieser Lehren erkennen zu lassen, welcher aus der allgemeinen Ansicht schon klar sein möchte. Der mechanistischen Naturansicht muß es die größte Schwierigkeit haben, die organische Bildung lebendiger Wesen zu erklären, da diese Ansicht keine ursprünglich lebendige und irreveränderlichen Zuständen sich wahrhaft verwandelnde Kraft anerkennt. Daher finden wir denn auch die Mechaniker immer damit beschäftigt, Hypothesen zu bilden, welche zur Erklärung der Erscheinungen des Pflanzen- und Thier-Lebens nach mechanischen Gesetzen dienen sollen. Die Hypothese des Anaximandros ist uns nur sehr unvollständig überliefert worden, wir sehen aber doch, daß sie mit keiner ganzen Vorstellung von der allmächtigen Ausbildung der Welt durch die sich entwickelnden Gegensätze zwischen dem Warmen und Kälten zusammenhangt, und die größte Ähnlichkeit mit einer alten Vorstellungswweise über die Entstehung der Thiere und Menschen, welche uns Diodor von Sicilien im Zusammenhange überliefert hat<sup>\*)</sup>, an sich trägt. An-

<sup>\*)</sup> I. 7. Diodor findet diese Hypothese auch beim Euripides, welchen er als einen Schüler des Anaxagoras betrachtet; sie gehörte auch dem Archelaos dem Physiker; dadurch und durch eitlege andere Indeutungen sind wir berechtigt, sie auch dem Anaxagoras, dem Lehrer des Euripides und des Archelaos, zugeschreiben. In den Anaximandros fügt in dieser Beziehung Conserua da die nat. & den Parmenides und den Empedokles an.

simandros nahm an, daß unsere Erde sich aus einer ursprünglichen Mischung des Wassers mit der Erde herausgebildet habe, indem der Einfluß der Sonne mehr und mehr zunahm und die ursprüngliche Feuchtigkeit austrocknete<sup>1</sup>). Solange nun die Erde schlammartiger und weniger fest war, als jetzt, konnte die Sonne größere Wirkungen in ihr hervorbringen, und so wie auch jetzt noch ähnliche Wirkungen in sumpfigen Gegenden erblidt werden, zog sie Blasen in der Feuchtigkeit auf, diese ward dadurch im Innern zum lebendigen Wesen gebildet; aber von außen durch die Blasen umschlossen<sup>2</sup>). So entstanden die ersten Thiere nach dem Anaximandros in der Feuchtigkeit, von der Sonne hervorgelockt und mit dornigen Rinden umgeben, wie er denn auch hier wieder den Gegensatz zwischen dem Innern und dem Außen nicht vergaß; mit fortschreitendem Alter aber zerbrachen die Thiere ihre Rinde und stiegen auf das Trockne, wo sie jedoch nur kurze Zeit lebten<sup>3</sup>). Diese erste Geburt der Thiere scheint er sich also als eine unvollkommene gebürt zu haben, so daß erst eine fortschreitende Entwicklung der Erde

1) Plut. de pl. ph. III. 16. Cf. Theophr. ap. Alex. Aphrod. meteorol. fol. 91 a. Offenbar um den Anax. auf den Thales heranzuziehen, läßt sich Brandis Gesch. S. 134 verleiten in Beziehung auf jene Mischung zu sagen, als Substrat des Werdens scheine Anax. eine ursprüngliche Flüssigkeit angenommen zu haben.

2) Diod. Sic. I. 1.

3) Plut. de pl. phil. V. 19. Άν. ἐπὶ υγρῷ γέννηθην τὰ πρώτα ζῶα, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι· προβανούσεν δὲ τῆς ήλικίας ἀποβαῖναι ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιβήγνυμενον· τοῦ φλοιοῦ ἐπὶ οὔλιον χρόνον μεταβιῶντες. Orlig. phil. I. 1. τὰ δὲ ζῶα γίνεσθαι ξεατμιζόμενα ὑπὸ τοῦ ηλλού.

verlangt würde, um lebende Wesen herzuzubringen, welche längere Dauer hätten und sich untereinander fortpflanzen könnten<sup>1)</sup>). Den Menschen scheint sich Anaximandros als das letzte lebendige Product der Einwirkung der Sonne auf die Erde gedacht zu haben<sup>2)</sup>; denn er bemerkte, daß der Mensch von allen Thieren die meiste Hülfe zu seiner Erhaltung bedürfe<sup>3)</sup>; daher sei er auch zuerst nicht in vollkommner Gestalt zur Welt gekommen, sondern in Fischgestalt; und erst, nachdem er aufgezogen und fähig geworden, sich selbst zu helfen, sei er auf das Trockne ausgeworfen worden<sup>4)</sup>). In diesen Hypothesen offenbart sich die Schwierigkeit, welche man in der Erklärung lebender Organisationen fand, darin, daß die Entstehung des Organischen als die Wirkung einer langen und zusammengefügten Reihe von Naturproceszen angesehen wurde.

So wie nun aber das Unendliche nach dem Anaxi-

1) Diod. Sic. I. 1.

2) Wenn man nicht etwa nach dem Diobor auch die Annahme einer fortlaufenden generatio aequivoca geringerer Thierarten dem Anax. beilegen will.

3) Euseb. pr. ev. I. 8.

4) Euseb. pr. ev. I. 1.; Plut. symp. VIII. qu. 8, 4. — ἀλλ᾽ εὐ λαθόντις ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται καὶ τρεπάται ὁ σπερμὸς παιδία (mit Wyttens. f. ὁ σπέρμα ὁ παῖαν) καὶ γνομένους λαχανοὺς ἔστρωτος βοηθεῖν, ἐκβληθῆναι τρυπαῖται καὶ γῆς λαβέσθαι. Orig. I. 1. Daß Anax. den ersten Menschen Fischgestalt zugeschrieben haben soll, scheint mir aus einem Missverständniß entstanden zu sein. Er nahm wahrscheinlich nur an, daß die Menschen, so wie alle andere Thiere, mit dornigen Ständen umgeben in dem Urzslamm zur Welt gekommen seien, und diese dornigen Ständen möchte er mit den Schuppen und Glossen der Fische verglichen.

Anaximandros der Grund alles Entstehens ist, so ist es ihm auch der Grund alles Vergehens, beides durch die ewige Bewegung, welche die verschiedenen Elemente des Unendlichen aus ihrer ursprünglichen Mischung scheidet, aber sie auch wieder in die erste Mischung zurückführt<sup>1)</sup>. Dies sprach Anaximandros in einer an das Sittliche aufstreitenden Vorstellung aus, indem er sagte: „Woraus die Entstehung den Dingen ist, in dasselbe wird ihnen auch das Vergehen nach dem Geschick; denn sie geben Buße und Strafe der Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit.“<sup>2)</sup> Doch das Sittliche in dieser Vorstellungswise ist wohl nur als sehr untergeordnet anzusehen, und die Ungerechtigkeit des Hervortretens der einzelnen Elemente aus dem Unendlichen möchte wohl in nichts Anderem bestehen, als in der ungleichmäßigen Vertheilung verschiedenartiger Elemente, welche bei ihrer Sonderung durch die Bewegung hervorgebracht wird. Nun sah aber auch, wie wir schon bemerkt haben, Anaximandros den obersten Gegensatz zwischen Welt und Himmel oder zwischen Kaltem und Warmem als einen solchen an, der sich selbst wieder in einer fortlaufenden Reihe von Wechselwirkungen oder Ausscheidungen aufzuheben strebt; denn die Sonne wirkt immer fort, auch jetzt noch<sup>3)</sup>, auf die Erde, sie erwärmend und austrocknend, d. h. sie zieht die kalten Elemente, aus wel-

1) Plut. de pl. ph. I. 8; Eus. l. l.

2) Simpl. phys. fol. 6 a. 65 ἐν δὲ τῷ γένετος τοῦτον ταῦτα, καὶ τὴν φύσην εἰς ταῦτα γένεσθαι πάντα τὸ γράμμινον πόρον πάντα τούτων καὶ στέγαν τῆς αἰγαίας καὶ τὴν τοῦ χρέους τάξιν, παραπομποῖς δράματος καὶ τοῦ λέγουν.

3) Theophr. l. l.

dass die Erde zusammengelegt ist, in ihr Gebiet und wodurch dadurch selbst füller, während sich die warmen Elemente auf der Erde häufen. Das Ende dieses fortlaufenden Naturprozesses kann man wohl nicht anders gedacht werden, als in der völligen Ausgleichung beider Gegensätze, so dass Alles wieder in die gleichmäßige Mischung des Unendlichen aufgelöst wird<sup>1)</sup>.

Benn man nun aber dabei nicht vergisst, dass die Bewegung dem Anachronismus ewig ist, so muss man auch wohl annehmen, dass die Auflösung aller weltlichen Gegensätze ihm nur als der Übergangspunkt zu einer neuen Weltbildung erscheint<sup>2)</sup>. Er betrachtete also das Unendliche als ein Wesen, welches in beständigen Werden ist; aber sein Werden ist nichts Anderes, als eine beständige Entwicklung und Vermischung der unveränderlichen Elemente, und so möchte auch wohl seine Lehre gemäß gesagt werden können, die Theile des Götzen verändern sich zwar, aber das Gänze sei unveränderlich<sup>3)</sup>; wenn man nämlich unter der Veränderung der Theile nur die Veränderung der verschiedenen Mischungen versteht, welche Himmel und Welten bilden.

In dieser mechanischen Naturbetrachtung des Anax-

1) Wenn man auf das Uebergehen der Erde, in ihren Gegensatz sah, so konnte man wohl sagen, nach Anax. werde die Welt durch Grau verzehrt werden. Stob. ecl. I. p. 416.

2) Simpl. phys. fol. 257 b. σι μή γέρε ἀπελπούται τῷ πάντῃ οὐ τούς κόσμους ἴποδέμενος, ὡς εἰδ. περὶ ἀναζητησίᾳ τ. τ. I. — γερομένους αὐτούς καὶ φθειρομένους ἴπερτο ἐπ' ἀπελπούται, οἷαν μή δε γερομένων, ἄλλων δὲ φθειρομένων.

3) Diag. L. II. 1.

mandros wird mir noch die Idee des Ganzen festgehalten, so wie der wechselseitige Zusammenhang unter den Elementen und den Systemen der Elemente, so das Ganze erscheint gewissermaßen als ein lebendiges Wesen, indem es durch die ihm eigne bewegende Kraft Mischung und Entmischung seiner Theile leitet. Demungeachtet kann die mechanische Richtung dieser Lehre nicht in Zweifel gestellt werden, indem von ihr alles Werden nur aus der Veränderung irdischer Verhältnisse abgeleitet wird.

Es konnten sich nun in der weiteren Entwicklung der Naturlehre zwei verschiedene Versuche an diese Ansicht anschließen, indem man entweder auch die Einheit des Ganzen und den dadurch gesuchten Zusammenhang unter den Theilen aufhob, oder zwar die Einheit des Ganzen und den Zusammenhang aller Theile der Natur festhielt, das gegen die bewegende Kraft dem Ganzen absprach und sie aus einem andern Principe ableitete. Der erste Versuch wurde von den Atomisten gemacht, der andere vom Anaxagoras, beider Lehren aber sind von sehr verschiednem Werthe für die Entwicklung der Philosophie. Denn die Atomisten, indem sie den Zusammenhang des Ganzen leugneten, hohen auch das philosophische Streben nach der Erkenntniß des Ganzen und der Gründe auf, wie wir später sehen werden; Anaxagoras dagegen erweiterte die philosophische Erkenntniß, indem er die Erkenntniß des Gegensatzes zwischen der bewegenden Kraft und dem bewegten Stoff ausbildete. Daher werden wir die atomistischen Lehren, welche übrigens auch später als die anaxagorische Philosophie zu sein scheinen, erst unter den antiphilosophischen Richtungen dieses Zeitraums erwähnen,

an die Lehre des Anaximandros aber; zugleich die Lehre des Anaxagoras antizipiert; obgleich dieser hundert Jahre später war, als jener. Wir finden hier eine Stütze in unserer Kenntnis von der ältesten Ausbildung der mathematischen Naturlehre; denn es ist nicht wahrscheinlich, daß während des hundert Jahre, die zwischen dem Anaximandros und dem Anaxagoras liegen, diese Naturwissenschaft nicht weiter ausgebildet worden sein. Diese Evidenz wird jedoch dadurch wohl großzügigtheils ausgefüllt, daß wir annehmen dürfen, während dieser Zeit habe auch die dynamische Naturlehre auf die entgegengesetzte Ansicht Einsluß gewonnen. Mit dem wachsenden Bewußtsein im griechischen Volke mußten auch die entgegengesetzten Ansichten miteinander in Berühr trreten; wie man dann auch wohl den Einfluß der dynamischen Naturlehre auf die Meinungen des Anaxagoras bemerken kann.

## Achtes Capitel.

### Anaxagoras von Klazomenä.

Anaxagoras war zu Klazomenä in der Ol. 70 geboren\*), von vornehmer und reicher Familie; er entzog sich aber

\*) Nach dem Apollodor Diog. L. II. 7. Dies stimmt mit seiner Freundschaft mit dem Pericles überein, so wie mit der Angabe des Demokritos, daß er 40 Jahre jünger als Anaxagoras. Ib. IX.

dem Staatsgeschäften und vernachlässigte seine Güter<sup>1)</sup> aus Liebe zu wissenschaftlichen Untersuchungen, wie er denn der Meinung gewesen sein soll, daß der wahre Zweck des Lebens die Beschauung der wunderbaren Ordnung der Natur sei<sup>2)</sup>). Er wird gewöhnlich für einen Schüler des Anaximenes gehalten, wogegen die Zeitrechnung nicht geradezu stimmen würde, aber nur weil die Zeit des Anaximenes sich nicht genau bestimmen läßt; allein die Richtung Beider in der Philosophie war entgegengesetzter Art, und daher können sie nicht im eigentlichen Sinne derselben Schule zugezählt werden. Noch weniger ist denen zu trauen, welche, einer Andeutung des Aristoteles<sup>3)</sup> folgend, ihn zu einem Schüler des Hermotimos von Klazomenä, eines ethatischen Schwärmers der grauen Vorzeit<sup>4)</sup>, machen. Außerdem werden dem Anaxagoras, so wie den meisten alten Weisen, weite Kreise zugeschrieben, unter andern nach Aegypten, aber ohne sichere Gewährsmänner. Er wanderte von Klazomenä nach Athen aus<sup>5)</sup>, wahr-

41. Über die Schwierigkeiten in den chronologischen Bestimmungen s. Ed. Schaubach *Anaxagorae Clazomenii fragmenta etc.* Lips. 1827. Cap. I. Diese Schrift enthält gute Sammlungen über das Leben und die Lehren des Anaxagoras.

1) Plat. Hipp. maj. p. 281; 283; Cicer. Tusc. V. 39.

2) Diog. L. II. 10; Clem. Alex. strom. II. p. 416; cf. Arist. eth. Nic. X. 9; eth. Eud. I. 4.

3) Met. I. 3.

4) Carus über die Sagen von Hermotimos aus Klazomenä in Halleborn's Beiträgen z. Gesch. d. Phil. 3. Bd. 9. S. 1.

5) Die Zeit seiner Auswanderung ist ungewiß. Entweder unter dem Neuen Kallias (Ol. 80, 1) oder Kallikrates (Ol. 75, 1).

scheinlich von dem geistigen Leben ausgezogen, welches zu seiner Zeit in Athen einen Mittelpunkt sich bildete. In Athen finden wir ihn in der engsten Verbindung mit dem Perikles, dessen Lehrer er genannt wird und auf dessen Beredsamkeit er durch seine Lehre großen Einfluß auch gehabt haben soll<sup>1)</sup>. Ob er abweigend eine öffentliche Schule zu Athen gehalten habe, wie spätere Schriftsteller annehmen, darf bezweifelt werden. Zu seinen Schülern werden indessen viele berühmte Männer gezählt, die meistens nach sehr zweifelhafter Sage, und nur vom Eukyndes, dem Tragödiendichter, und vom Archelaos, dem Physiker, ist es wahrscheinlich, daß sie in genauem Verhältniß mit ihm standen<sup>2)</sup>. Seine Verbindung mit dem mächtigsten Athener gereichte ihm nicht zum Vortheil; denn nicht nur soll er in seinem Alter in großer Weisheit gelebt haben, sondern auch von der Verfolgung blieb er nicht verschont,

S. Clinton fasti hell. veter Ol. 75, 1; Bratib's Gesch. d. Ge. st. d. Phil. S. 283 f.

1) Plut. v. Peric. 4—6; Aristid. orat. III. p. 218 ed. Cant., welcher die Quelle angiebt, nämlich Plat. Phaedr. p. 270; cf. Alcib. I. p. 118. Das Ganze beruht auf einer Wendung des platonischen Dialogs, in welcher die Ironie sehr deutlich ist. Einiger möchte ich dem Anax. einen Einfluß auf die von Überglauhen freie Gesinnung des Perikles zuschreiben, wie sie sich in der Anekdote vom Steuermann, der durch die Sonnenfinsterniß erschreckt wurde, ausspricht.

2) Auch Eukyndes, der Geschichtsschreiber, Demokritos, Empedokles, Metrodorus von Lampsalos, Xesopos der Tragöder, Sokrates, ja Themistokles werden seine Schüler genannt. S. Schaubach p. 16 sq. Ich bemerke nur, daß die Stelle des Aristides, welche S. 23. angeführt wird, offenbar ein Missverständniß aus Plat. Alcib. I. l. l. ist, wodurch Sokrates mit dem Perikles verwechselt wird.

welche die Freunde des Kreuzes trug, als dessen Ansehen schwandte. Es wurde des Kreuzes gegen die Götter und vielleicht auch der Unabhängigkeit an die Perse \*) angeklagt, in das Gefängniß geworfen<sup>2)</sup> und musste nach Kampsalos fliehen<sup>3)</sup>). Die Veranlassung, welche er zu der Anklage wegen Kreuzes gegen die Götter gegeben haben möchte, lag in seiner Dekkort, welche mit der Volksreligion freilich nicht übereinstimmte, indem er Sonne und Mond, fio Stein und Erde hieß<sup>4)</sup>), wunderbare Angelegenheiten bei Opfern für gewöhnliche Naturerscheinungen: er deutete<sup>5)</sup> den Mythen des Homeros einen moralischen Sinn unterlegte und die Namen der Götter allegorisch deutete<sup>6)</sup>). Nach Kampsalos kam Anaxagoras als ein alter Mann, und starb dasselbst bald darauf in der 88. Olympiade<sup>7)</sup>. Sein Andenken wurde von den Kampferzern durch Feste gefeiert<sup>8)</sup>.

Dem Anaxagoras werden außer seiner philosophischen Lehre noch mancherlei Kenntnisse zugeschrieben, selbst Vor-

1) Diog. L. II. 12.

2) Plat. de exil. 18; de profect. in virt. 15; Diog. L. II. 13.

3) Diog. L. II. 14.

4) Plat. apof. p. 26.

5) Plat. v. Pericl. 6.

6) Diog. L. II. 11; Georg. Syncell. chron. p. 149. ed. Par.; cf. Heyne comm. de Apoll. bibl. III. p. 932.

7) Diog. L. II. 7, wo die Lesart zu ändern ist. Cf. not. Menag. ad h. l. Nach Suid. v. v. Αναξαργερίαντα tödete er sich selbst durch Hunger.

8) Alcidamas ap. Arist. rhet. II. 23; Diog. L. II. 14; Plat. rep. ger. praecl. 27.

herverkündigung zukünftiger; zum Theil ungewöhnlicher Ereignisse, welche doch wohl nur sehr im Allgemeinen von ihm angedeutet worden waren. Er beschäftigte sich viel mit der Mathematik und den mit ihr verbundenen Wissenschaften, besonders mit der Astronomie, wie viele Lehren beweisen, deren Erfindung hier zugeschrieben wird. Die richtige Erklärung des Mondlichts<sup>5)</sup> und der Sonnen- und Mondfinsternisse<sup>6)</sup> soll er zuerst geahnt haben. Seine Schrift über die Natur, aus welcher uns besonders Simplikios mehrere Fragmente erhalten hat, war im Alterthum sehr berühmt und bekannt<sup>7)</sup>.

Bon Anaxagoras wurde der Grundzüg der einseitig mechanischen Naturerklärung schon ganz bestimmt ausgesprochen, indem er sagte<sup>8)</sup>: „Dass etwas werde und ver-

5) Plat. Crat. p. 409.

6) Doch auch Anaxagoras erklärte die Mondfinsternisse noch nicht genau. Stob. sol. I. p. 560 nach dem Theophrast; Orig. phil. 8. Wie wenig den Angaben der Spätern über solche Dinge zu trauen ist, sieht man daraus, daß dem Anax. auch zugeschrieben wird, er habe den Fall eines Meteorsteins vorhergesagt. Plin. hist. nat. II, 58; Diog. L. II, 10. u. X. G. Schaubach p. 41 sqq. Die mathematischen Kenntnisse des Anax. erhellen besonders daraus, daß er eine Schrift über die Perspective des Theaters schrieb. Vitruv. VII. praef.

7) Plat. apol. p. 26. Die Fragmente hat Schaubach in der angeführten Schrift gesammelt; auch Schorn mit den Fragmenten des Diogenes von Apollonia, s. oben. Nach Diog. L. I. 16 war dies die einzige Schrift des Anax., womit aber Vitruv nicht stimmt, wenn Diog. nicht allein von philosophischen Schriften sprechen soll.

8) Simpl. phys. sol. 34 b. τὸ δὲ γῆγεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὅρθως ρομέοντις οἱ Ἑλλῆνες οὐδὲ γαρ χρῆμα γέγγεται, οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ’ αἱ λόγιαι χρημάτων συμβούλευται καὶ διαπίνεται· καὶ οὗτος δι’ ὅρθως καθοίτερος εἴ τι γῆγεσθαι

gehe, meinen die Griechen nicht mit Recht; denn kein Ding wird, noch vergeht, sondern aus Seienden Dingen wird es gewischt und geschieden, und so würden sie mit Recht nennen das Werden „Gemischt-Werden und kein Vergehen Geschieden-Werden.“ Dieser Grundsatz, welcher alle Veränderung und lebendige Entwicklung der Dinge aufhebt, konnte sich nur darauf stützen, daß eine jede Veränderung der Dinge ein Werden eines etwas aus dem Nichts sei würde, daß aber aus dem Nicht-Seienden nichts werden kann<sup>1)</sup>, und so sprach er denselben Grundsatz auch wohl in der Formel aus<sup>2)</sup>, daß durch die Scheidung der Dinge voneinander nicht mehr, noch weniger Dinge würden, denn es sei unmöglich, daß mehr sei als alle Dinge, sondern alle Dinge blickten immer von gleicher Zahl.

Wenn nun nach diesem Grundsatz Anaxagoras alle Veränderung auf die Entrückung oder Mischung der einfachen Theile zurückführte, so müßte er zur Erklärung der Entstehung der Welt auf einen Urzustand zurückgehen, in welchem entweder Alles gewischt oder Alles entrückt sei, wenn er auch einen solchen nur zum Behuf der Darstellung angenommen haben sollte<sup>3)</sup>. Daß er nun eine ur-

*ανημπλογεσθαι μὲν τὸ απόλιτυσθαι διαρρήγεσθαι.* Cf. Arist. met. I. 8.

1) Arist. phys. I. 4; Simpl. phys. fol. 35 a; Plut. de pl. ph. I. 3.

2) Simpl. phys. fol. 33 b. *τούτων δὲ οὐτε διακερμένων γιγνώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἔλασσων ἐστίν, οὐδὲ πλειστὸν γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλεῖστον εἶναι, ἀλλὰ πάντα ίσα ἀεί.*

3) Arist. phys. III. 4; VIII. 1. wiegt dem Theor. vor, daß

früngliche Mischung aller Dinge vermutete, kann nur aus seiner Vorstellung von der bewegenden Ursache, welche er in der Anordnung der weltlichen Erscheinungen zu erblickte glaubte, erklärt werden. Indem er nämlich auf diese die Ordnung der Dinge zurückführte, erschien ihm der Urzustand, d. h. die Gesamtheit der Elemente, ohne die bewegende Ursache gedacht, als eine ordnunglose Mischung. Seine Schrift begann daher mit der Lehre, daß Alles vor der Weltbildung in einem Zustande der Mischung gewesen sei, aus unendlich kleinen Urzustandtheilen oder Samen und Dingen, wie es sich ausdrückte \*), zu

er einen Anfang der Welt angenommen habe, dagegen vertheidigt ihn aber Simplicius phys. fol. 257 b. Weiter unten kommen wir auf diesen Punkt zurück.

\*) Daß der Ausdruck Homomerie, welcher gewöhnlich auch bei den Rittern (Simpl. phys. fol. 258 a; Stob. ecl. I. p. 296; Plat. de plac. phil. I. 9; Lucret. I. 830 sqq.) dem Anaxagoras beigelegt wird, nicht anaxagorisch sei, bin ich noch immer überzeugt, was auch dagegen Schaubach S. 89 und Brandis, Gesch. der Gr. Phil. II. 244 f. gesagt haben. Die Übereinstimmung der alten Reichtümerstatter, auf welche Schaubach sich beruft, ist nicht vorhanden. Dies beweist Simpl. de oculo fol. 148 b, besonders aber Galen. de dogm. Hipp. et Plat. VIII. 4 p. 673 Kühn, welcher weitläufig auseinandersetzt, daß erst Aristoteles nach Aneignung des Platon den Ausdruck ὁμοιομερές gefunden habe. Vergl. Phillipson Σλη ἀρρόπατην p. 188 ff. Die Sache betrifft zwar nur einen Namen, ist aber dennoch wichtig genug; denn der Begriff des ὁμοιομερές, wenn er zur Bildung eines neuen Namens geführt haben sollte, müßte auch im Gegensatz gegen den Begriff des ἀρρομομερές entschieden herausgetreten sein; davon findet sich aber in der Schrift des Anaxagoras keine Spur. In der Schrift des Aristoteles dagegen tritt der Gegensatz hervor zwischen den gleichartig und ungleichartig zusammengesetzten Gliedern des thierischen Körpers, denn darauf gehen die Wörter ὁμοιομερές und ἀρρομομερές, und daher kann ich auch nicht anders meinen, als daß Aristoteles zuerst

sammenge setzt, so daß die Beschaffenheit keines dieser Teile  
mehr hervortreten konnte, wegen ihrer Kleinheit und we-  
gen ihrer Mischung.<sup>1)</sup>; oder, wie er selbst sagte<sup>2)</sup>: „Zu-  
sammen waren alle Dinge, unendlich an Menge und an  
Kleinheit, denn auch das Kleine war unendlich, und da  
Alles zusammen war, war nichts erkennbar wegen der  
Kleinheit.“ Wie unendlich klein mußte er die Urbestands-  
theile sich denken, weil doch die Entmischung und die Mi-  
schung verschalben unserer Wahrnehmung entgeht. „Sie  
aber gesondert wurde, da Alles zusammen war, war auch  
keine Beschaffenheit bemerkbar, denn dies verhinderte die  
Vermischung aller Dinge, des Feuchten und des Trock-  
nen, des Warmen und des Kalten, des Hellen und des  
Dunklen und der vielen Erde, welche darin war, und der  
Menge unendlicher Samen, die in nichts einander glei-  
chen<sup>3)</sup>.“ Die unendliche Kleinheit der Elemente bewies  
er auch aus der unendlichen Theilbarkeit der wahrnehm-

---

sie gebildet habe, womit seine eigenen Ausserungen vollkommen  
übereinstimmen. Vergl. z. B. de part. anim. II. 1. ὁμοιόμερος  
ist ein Wort noch späterer Bildung. Aristoteles und Theophrast lo-  
gen es dem Anaxagoras nicht bei.

1) Arist. met. X. 6; Phys. I. 4.

2) Simpl. phys. fol. 33 b. λέγων ἀπ' ἀρχῆς ὅμοι πάντα<sup>χρήματα ήν</sup>, ἀπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ<sup>σμικρὸν ἀπειρον ήν</sup> καὶ πάντων ὅμοι ἔόντων οὐδὲν ἔνθηλον<sup>ήν</sup> ύπὸ σμικρότητος.

3) Simpl. phys. fol. 33 b. ποὺν δὲ ἀπεκριθῆναι, φησι, πάντων ὅμοι ἔόντων, οὐδὲ χρονὴ ἔνθηλος ην οὐδὲμι. ἀπειπούνε<sup>γὰρ η σύμμικτις πάντων χρημάτων τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ἕπ-  
τοῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ  
ἱσφεροῦ καὶ γῆς πολλῆς ἐνεργῆτος καὶ σπερμάτου ἀπείρων πλή-  
θος οὐδὲν ἔστιν ἀλλήλοις.</sup>

baren Dinge, indem das Große wie das Kleine in gleiche Theile getheilt werden könne, und also nichts Wahrnehmbares eine Einheit sei<sup>1)</sup>).

Die Masse der zusammengemischten Elemente betrachtete nun Anaxagoras als eine Einheit<sup>2)</sup>, welches ihm besonders an der Stetigkeit der Raumfüllung hervorgetreten zu sein scheint; denn selbst die Scheidung der Dinge ist nicht ein Abreissen derselben voneinander, sie sind nicht wie mit dem Beile von einander gehauen<sup>3)</sup>, und es giebt keinen leeren Raum, welcher die Dinge voneinander

1) Anax. ap. Simpl. phys. fol. 35 a. καὶ δτε δὲ ισαι μοι-  
ραι εἰσὶ τοῦ τα μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ, πλήθος καὶ οὐτε  
δύ εἴη. — — οὔτε γὰρ σμικροῦ γέ δοτι τόπες ἐλάχιστοιν, ὅλη  
ἐλασσον ἀει. — εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντι, καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκ-  
χωρίνεται, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου δοκόντος ἐκχριθήσεται τι  
ἐλασσον ἔχεινον, καὶ τὸ μέγιστον δοκέον ἀπὸ τυπος ἐξερχόη  
ἔσσεται μετρον. Dieser legte Beweis läßt keinen Zweifel übrig,  
daß in diesen Stellen von den wahrnehmbaren Dingen die Rede  
ist. Man könnte übrigens wohl zweifeln, ob Anaxagoras die Theil-  
barkeit in das Unendliche im strengen Sinn genommen hätte; we-  
nigstens Aristoteles dehnt sie auch auf die Ursamen aus, und fol-  
gert daraus viele Widersprüche im Systeme des Anaxagoras. G.  
phys. I. 4. Allein daß die Ursamen untheilbar sind, scheint Vor-  
aussetzung des Systems zu sein, und auch in dem Ausdruck ἀπειρα  
καὶ σμικρότητα zu liegen. Wie hätte auch sonst Anax. sagen können  
πάντα ισαι ἀει, d. h. es bleibt immer die gleiche Zahl der  
Dinge? Simplifios also möchte Recht behalten, wenn er a. a. D.  
sagt: τοιαύτας δὲ ὑπερβολοῦ τὰς ἀρχὰς Άν. καὶ οὐδὲ διαιρετὰς  
ταύτας.

2) Arist. met. XII. 2; Theophr. ap. Simpl. phys. fol. 6 b;  
Anax. ib. 8 a; 33 b, wo jedoch die Artart zwischen Εν εἶναι und  
ἐτεῖναι schwankt.

3) Simpl. phys. fol. 106 b, 37 b, 38 a. οὐδὲ ἀποκένονται  
πελέκαι. Cf. Arist. phys. III. 4.

trennte. Dies letztere suchte Anaxagoras, wohl im Gegensatz gegen atomistische oder auch pythagorische Lehre<sup>1)</sup>, durch Versuche zu beweisen, indem in den leeren Schalen und in den Wasseruhren da, wo ein leerer Raum zu sein scheine, doch der Widerstand der Luft vom Gegentheil zeuge<sup>2)</sup>. Diese Polemik, unvollkommen wie sie ist, konnte nicht wohl aus einem andern, als aus einem spekulativen Grunde hervorgehen, welcher darin gelegen zu haben scheint, daß Anaxagoras die Einheit und den Zusammenhang aller Urbestandtheile festhalten wollte. Folgen wir dieser Ansicht, so läßt sich daraus auch der Sinn anderer seiner Sätze erklären. Zuvorsterst würden wir damit in Zusammenhang bringen, daß er lehrte, in allen Dingen sei ein Theil von Allem<sup>3)</sup>, woraus man hat fol-

1) Dies bestreitet Brandis Gesch. der Gr. Adm. Phil. und meint dagegen durch die eleatische Beweisführung überzeugt. Allein 1) warum ist alsdann seine Beweisführung so mangelhaft, wie Aristoteles sagt? 2) die eleatische Beweisführung setzt schon eine Lehre voraus, welche das Leere annimmt, wie denn auch offenbar die Eleaten gegen die pythagorische Lehre polemisierten; 3) die Beweise der Eleaten gegen das Leere kommen erst beim Parmenides vor, dessen Lehre in Athen nicht früher bekannt war, als die anaxagorische; 4) wenn Anax. die Lehre des Parmenides berücksichtigt haben sollte, warum findet sich bei ihm keine Spur der Polemik gegen den Begriff des *πέντε*, da das *ἄνεργον* Voraussetzung seiner Lehre ist?

2) Arist. phs. IV. 6.

3) Simpl. phys. sol. 88 b. *Ἐν πάντι γὰρ πάντος μοῖρᾳ ἔρεσιν.* Daß dies nicht bloß von den zusammengesetzten Dingen gelte, sieht man daraus, daß in dem angeführten Fragm. von dem Gegensatz zwischen der bewegenden Kraft und den Urbestandtheilen die Rede ist. Simplicios widerspricht sich in seiner Meinung über diese Lehre und schwankt. Vergl. sol. 8 a; 57 a; 106 b. C. m. o. Gesch. der ionischen Phil. C. 216 f.

gern wollen, daß Anaxagoras nicht eine unendliche Menge, sondern eine unendlichmal unendliche Menge der Samen angenommen habe<sup>1)</sup>), eine Folgerung jedoch, welche nicht im Geiste der anaxagorischen Lehre zu liegen scheint. Denn der Satz: Alles sei in Allem, dürfte ihm wohl nur bedeutet haben, durch den durchgängigen Zusammenhang der Urbestandtheile unter einander sei die Wirksamkeit aller in einem jeden<sup>2)</sup>). Aber auch der früher schon erwähnte Satz: Kein Same gleiche dem andern, scheint mit dieser Lehre zusammenzuhängen, indem er aus der Betrachtung hervorgegangen sein möchte, daß jedes Einzelne durch sein Verhältniß zum Ganzen bestimmt werde, und da ein jedes ein ihm eignes Verhältniß zum Ganzen habe, auch einem jeden eine eigne Natur bewohnen müsse<sup>3)</sup>.

1) Arist. phys. I. 4; III. 4; Simpl. phys. fol. 87 a; 106 a. Es hängt dies mit der unendlichen Theilbarkeit des Raumlichen zusammen.

2) Simpl. phys. fol. 106 b. Wenn Simplicios (ib. fol. 88 a) sagt: καὶ διατέχεται οὐρ καὶ ἡρωται κατὰ Ἀναξαγόραν τὰ εἰδη, καὶ ἔμφασις τὸν νοῦν ἔχει, so hebt er nur die eine Seite des weltlichen Daseins der Elemente hervor; denn so wie eine ursprüngliche Sonderung der Elemente vor der Weltbildung vom Anaxagoras angenommen wurde, so nahm er auch eine ursprüngliche Einigung derselben an.

3) Brandis Gesch. der Gr. Röm. Phil. S. 272 will dies nicht zugeben, und bestimmte Zeugnisse lassen sich darüber freilich nicht beibringen, weil dieser Zusammenhang seiner Sache dem Anax. unstrittig noch nicht zur dialektischen Deutlichkeit gekommen war. Aber in physischen Lehren bildete sich die dialektische Einsicht vor, wovon wir die Spuren auch in der Lehre des Diogenes von Apollonia, daß alle Dinge von einander verschieden seien, gefunden haben. Auch die Bestreitung des Zusfalls, von welcher gleich mehr, hängt damit zusammen.

Wie wir nun weiter die Lehre des Anaxagoras von den Urbestandtheilen der Dinge verfolgen, wird es nöthig sein, in seine Ansicht von der bewegenden Kraft einzugehen. Diese Kraft nannte er den Geist (*νοῦς*). Damit steht gewiß in einem innern Zusammenhange, wenn der selbe auch in der Darstellung der Lehre nicht entschieden herausgetreten sein sollte, daß Anaxagoras auf der einen Seite den Zufall, auf der andern Seite die Nothwendigkeit als Ursache des Geschehens verwirft. Er wird zu denen gezählt, welche behaupteten, Zufall werde nur da angenommen, wo dem menschlichen Nachdenken die Ursache verborgen geblieben<sup>1)</sup>, welches ja auch nur der allgemeine Ausdruck für den Grundsatz seiner Naturforschung sein würde; aber durch diesen Satz wurde er nun nicht verführt, Nothwendigkeit oder Verhängniß als den Grund alles Werdens zu sezen; sondern in ähnlicher Weise, wird ihm zugeschrieben, habe er diesen Grund verworfen, denn Verhängniß sei nur ein leerer Name<sup>2)</sup>. Nach Aufhebung dieser beiden Arten der Ursache blieb ihm aber nun wohl kein anderer Ausweg übrig, als nur als Ursache alles Geschehens die Vernunft zu sezen. Diese Lehre läßt sich leicht aus der Stufe der Bildung, welche zu seiner Zeit das griechische Volk erreicht hatte, erklären. Denn schon bei den früheren Physikern, wie beim Anaximenes, haben

1) Plut. de plac. phil. I. 29. Ἀραξαγόρεις ταῦτα οἱ Σταύροι (τὴν τύχην) ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ.

2) Alex. Aphrod. de fato 2. Ἀναξ. ὁ Κλαῖ. — — ἀνεμοφυρῶν τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων πίστει περὶ εἰμαρμένης, λέγει γὰρ οὐτός γε μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην, ἀλλὰ εἶναι κενὸν τοῦτο τοῦνομα.

wir gefunden, wie sie das belebende und die Welt bewegende Princip in der Seele suchten, und nahe genug spielte dies an die vernünftigen Thätigkeiten, welche fast zu gleicher Zeit mit dem Anaxagoras vom Diogenes von Apollonia hervorgehoben wurden, an, ja auch schon früher hatten Herakleitos und Xenophanes, dessen Lehre wir später kennen lernen werden, das Princip aller Dinge in einem vernünftigen Wesen gesucht. Im Verhältniß zu diesen Lehren erscheint nun die Ansicht des Anaxagoras nicht als ein so gewaltiger Fortschritt, wie viele gemeint haben, vielmehr beruht sie auf demselben Grunde, auf welchem die erwähnten übrigen, nämlich auf der Erkenntniß, daß die Ordnung der weltlichen Dinge in einem vernünftigen Wesen gegründet sein müsse. Die Verwandtschaft dieser Meinungen unter einander zeigt sich schon darin, daß Anaxagoras zwischen Geist und Seele nicht unterschied<sup>1)</sup>; noch mehr aber darin, daß er den Geist die Ursache des Schönen und Rechten nannte<sup>2)</sup>, wie er denn eben das Anordnen als das eigenthümliche Geschäft des Geistes ansah und, weil zu diesem Einficht in das vergangene und in das zukünftige Werden gehöre, dem Geiste auch Einficht in Vergangenes und Zukünftiges zuschrieb<sup>3)</sup>.

1) Arist. de anima I. 2. τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ.  
Cf. Plat. Crat. p. 400.

2) Arist. I. I. πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴσιον τοῦ καλοῦ καὶ ὄρθος τὸν νοῦν λέγει. Cf. Plat. Crat. p. 413.

3) Diog. L. II. 6. πάντα χρήματα ἡν δύο· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεπόσμησε. Simpl. phys. fol. 88 b. καὶ τὰ συμμογόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενά καὶ διεκρινόμενά, πάντα θύγω νοῦς. καὶ ὅποια ἔμελλεν ξεσθεῖν, καὶ ὅποια ἡν, καὶ δια τοῦ

Hierbei fühlte nun wohl gewiß nicht die Rücksicht auf die geordneten Bewegungen der Gestirne, welche so sehr in seinem Interesse für die Naturwissenschaft vorherrschte, daß er deswegen das Leben für besser hielt, als das Nicht-Leben, weil wir den Himmel beschauen können und den Lauf der Sonne und des Mondes \*).

Wenn nun aber Anaxagoras diese Lehre vom Geiste dazu gebrauchte, die Naturerscheinungen auf mechanische Weise zu erklären, so musste sich ihm daraus eine unverhönlische Spaltung in der Natur ergeben, indem das Geistige als das sich innerlich entwickelnde den mechanischen Gesetzen äußerlicher Bildung nicht unterworfen werden kann, und hieraus musste sich ihm auch eine wesentlich von den früheren Vorstellungen verschiedene Lehre über den Geist bilden. Betrachten wir ihn nun in dieser Rücksicht in seinem Verhältnisse zum Anaximandros, so kann man sich nicht verleugnen, daß durch seine Spaltung der Natur in zwei verschiedene Principe ein reiner Dualismus entstand, welcher nur als ein Rückschritt angesehen werden kann gegen die Einheit des Princips, welche Anaxi-

λοτι, καὶ δύοις ἔσται, πάντα διεκόμησε νοῦς· καὶ τὴν περιχώρησιν ταῦτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τὰ τε ἄστρα καὶ ὁ ήλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἄηρ καὶ ὁ αἰθήρ οἱ ἀποχρινόμενοι. Arist. met. XII. 10. Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· δὸ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἐνεκά τινος. Die Beziehung auf die Idee des Guten, obgleich sie auch sonst dem Anaxagoras zugeschrieben wird, scheint ihm doch zurückgetreten zu sein; das Wort herrschende ist ihm die Ordnung und das Schöne.

\* ) Jambl. adhort. 9 p. 146 Kiessl.; Diog. L. II. 10. ἐρατιθέτες ποτε, εἰς τὸ γεγένηται; εἰς θεούς, ζῷη, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ. C. oben C. 298. Num. 2.

mandres gesetzt hatte, den Grund auch der Bewegung im Unendlichen findend. Es scheint fast, als wenn Anaxagoras selbst hiervon eine Ahnung gehabt hätte, indem er seine Erinnerung der bewegenden Kraft von der bewegten Masse dadurch zu rechtfertigen suchte, daß es dem Begriff des Unendlichen zuwider sei, ihm Bewegung beizulegen. Denn da es in sich sei und von nichts Anderm umfaßt werde, bleibe auch Alles da, wo es sei \*). Dieser Grund, meine ich, da er die Möglichkeit der Bewegung in der unendlichen Mischung selbst nicht aufhebt, kann ihm nur in Polemik gegen eine seiner Lehre entgegengesetzte Meinung über das Unendliche entstanden sein.

Blicken wir dagegen auf den Gegensatz selbst, welcher dam Anaxagoras entstand, zwischen der an sich bewegungslosen Masse der Ursamen, welche unveränderliche äußerliche Eigenschaften haben, und dem Geiste, welcher bewegt und Ordnung und Schönheit hervorbringt, so werden wir darin einen bedeutenden Fortschritt nicht verkennen dürfen, und zwar einen Fortschritt, welcher, wie es scheint, nur durch jenen Rückschritt gewonnen werden konnte. Bei den früheren Philosophen nämlich war der Gegensatz zwischen Körperlichem und Geistigem noch gar nicht hervorgetreten oder in irgend einer bestimmten Form festgehalten worden, vielmehr Körperliches und Geistiges

\*) Arist. phys. III. 5. Αρ. δ' ἀτόπως λέγει περὶ τῆς τοῦ κτελοῦν μορίης· στηρίζειν γὰρ αὐτὸν αὐτὸν φησι· τὸ ἄπειρον· τούτο δὲ οὐτῷ· ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχει, ὃς δοκεῖ οὐ ποτὲ περικός, ἐνταῦθα εἰλευ. Cf. Simpl. phys. fol. 112 a; 118 b; 128 b; Themist. paraphr. in Ar. phys. p. 211. interpr. lat. Basil. 1533.

wurden in gleichgültiger Mischung nebeneinander gestellt, und dem Geistigen nur etwa ein höherer Rang, gegen das Körperliche gehalten, zugeschrieben. Da nun aber dem Anaxagoras der Geist als entgegengesetzte Raum erfüllenden Masse sich darstellte, so mußte von nun an auf die Erforschung dieses Gegensatzes die philosophische Thätigkeit sich richten, und man mag es von dem Erfunder dieses Gegensatzes nicht anders erwarten, als daß er, nur bei ihm stehend bleibend, keine Art der Auflösung dieses Gegensatzes, durch welche die Welt auf einen Grund zurückgeführt werden möchte, gesucht hat.

Schon Anaxagoras hat die Erforschung des Gegensatzes zwischen Körperlichem und Geistigem in mehreren einzelnen Punkten weiter ausgeführt. So wie die unendliche Masse der Homöomerien ihm das ist, was die Bewegung empfängt, so ist ihm der Geist das, was die Bewegung giebt, aber selbst unbewegt ist; wenn jene die Bewegung erleidet, so ist dieser unveränderlich und erleidet nichts<sup>1)</sup>; die übrigen Dinge sind ein jedes von allen übrigen verschieden und zusammengekehrt, der Geist dagegen ist durchaus gleichartig, und sowohl im Kleinen als im Großen derselbe<sup>2)</sup>. Am klarsten tritt aber dem Anaxago-

1) Arist. phys. VIII. 5. διὸ καὶ Ἀρ. δρῶσις λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδή περ κυνῆσεως ἀρχὴν ποιεῖ αὐτὸν εἶναι· οὗτος γαρ μόνος ἀν' χιονίη, ἀχλητος δέ, καὶ χρειοίη, ἀμιγῆς ἀν. Simpl. phys. fol. 285 a.

2) Anax. ap. Simpl. phys. fol. 33 b. νοῦς δὲ πᾶς δρωσίς ἔστι καὶ ὁ μεῖζων καὶ ὁ ἐλάσσων. Επερον δὲ αὐδέν ἔστιν δρωσίς οὐδεὶν ἄλλο, ἀλλ' ὅπερ πλείστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἔστον ἔστι: καὶ ἦν.

daß dieser Gegensatz darin hervor, daß der Geist von ihm als ein durchaus Selbstständiges betrachtet wird, welches in sich die Quelle aller Echtigkeit hat, und unvermischte mit den Ursamen und nicht verschlochten in den Zusammenhang derselben Alles beherrscht und bewegt. Denn so sagt Anaxagoras selbst: „Der Geist aber ist unendlich und nach eigner Macht herrschend, und vermischt ist er mit keinem Dinge, sondern allein selbst ist er für sich. Denn wenn er nicht für sich wäre, sondern mit einem andern gemischt, würde er an allen Dingen Theil haben, wäre er mit irgend einem gemischt. Denn in Allem ist ein Theil von Allem, wie in dem Frühern von mir gesagt ist, und es würde ihn das Beigemischte verhindern, daß er über kein Ding Macht hätte auf gleiche Weise, als wenn er allein für sich wäre \*).“ Dies aber drückt sehr bestimmt aus,

\* ) Ich sehe das ganze Fragment des Anaxagoras hierher, das mit man den Zusammenhang übersehen können. Simpl. phys. fol. 33 b. νοῦς δὲ ἐστιν ἀπειρον καὶ αὐτοχρήτης καὶ μέμικται οὐδεὶς χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τε φ' ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἀντὶ ἀπειρῶν χρημάτων, εἰ διμέμικτό τε φ. ἐγ ταντὸς γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὅπερ ἐγ τοῖς πρόσθιτεν μοι λέγεται. καὶ ἀν ἐκάλυπτεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κροτεῖν ὁμοίως, ὡς καὶ μόνου ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ. θεῖτο γὰρ λεπτότερον τε πάγιαν χρημάτων καὶ καθαρότατου καὶ γνώμην γε περὶ πάντος πᾶσαν ἰσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. διστο γε ψυχὴν ἔχει καὶ μεῖζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν δοχήν. καὶ πρώτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἡρξατο περιχωρῆσαι, ἵπεστε πλέον περιχωρέει καὶ περιχωρήσαι ἐπὶ πλέον· καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποχρευόμενα καὶ διακριτόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὅποια ἦν, καὶ ἀστα γῶν ἔσται, καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχωρήσιν

wie der Zusammenhang der einzelnen Gatten untereinander eine Bedingtheit des einen durch den andern sei, der Geist dagegen ein wahrhaft Unbedingtes und Unendliches ist.

Nun ist aber die selbstständige Macht des Geistes dem Anaxagoras doch, wie wir finden, nur eine beschränkte,

*ταῦτα, οὐ γὰρ περιχωρεῖ τά τε ἄντες καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἄρης καὶ ὁ αἰθήρ οἱ ἀπορημένειοι. η δὲ περιχωρησίς αὐτῇ (f. αὐτῇ) ἐποίησεν ἀποκρύπτειν· καὶ ἀποκρύπτεται ἄντο τε τὸν ἀράδον τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμόν καὶ ἀπὸ τοῦ διεραῦ τὸ ξηρόν.* μετρεῖ δὲ πολλὰ πολλάν τελ. παραπάνται δὲ οὐδὲν ἀποκρύπτεται διεραῦ ἀπὸ τοῦ ἑτέρου, πλὴν τοῦ. νοῦς δὲ πᾶς δμοίος ἔστι κιλ. wie oben. Der Ausdruck *Kontaktator* möchte auf eine materialistische Vorstellung vom Geiste zu deuten scheinen, und so haben es vielleicht auch einige alte Autoreen genommen (s. Plut. de plac. phil. IV. 8; Stob. ecl. I. p. 796), welche sagen, Anax. hätte die Seele für lustartig und für einen Körper gehalten, indem sie seine Lehre an die des Anaximenes und des Apolloniaten anschließen. Wenn Brandis Gesch. der Gr. Röm. Phil. S. 249 diese Angaben auf die Seele im organischen Körper deutet, so scheint er auch hierin zu sehr seiner Meinung nachzugeben, zwischen dem Anaxagoras und jenen Philosophen eine Verbindung zu finden. Wenigstens der consequenten Ausbildung der anax. Lehre würde diese Deutung zuwider sein. Man darf aber wohl nicht zu streng an dem Ausdruck des alten Philosophen sich halten, sonst würde auch das *Kontaktator* gegen andere unzweideutige Ausdrücke des Anax. Anstoß erregen. Da dem Anax. der Begriff der ursächlichen Verbindung an den Begriff der continuirlichen Erfüllung des Raums (ursächliche Verbindung durch Beziehung) sich anschloß, so konnte er dem Geiste keine räumliche Existenz beilegen, ohne ihn unfrei und abhängig von der Mischung der räumlich existirenden Gatten sich zu denken. Da er nun aber das letztere ausdrücklich verneinte, so muß er auch dem Geiste jede Art von räumlicher Existenz abgesprochen haben. Auch daß er den Geist, wie Platon Crat. p. 413 sagt, den Alles durchdringenden kannte, scheint der Un durchdringlichkeit des Körperlichen entgegengesetzt zu sein.

und wie der Begriff des Unendlichen überhaupt von ihm nicht in strengem Sinne genommen wird<sup>1)</sup>), so konnte ihm auch die unendliche Macht des Geistes nur eine beschränkte sein, indem nach seiner dualistischen Ansicht der Geist die unveränderliche Beschaffenheit der Ursachen nicht in seiner Gewalt hat, sondern an ihr in seiner Bildung der Welt gebunden ist. Die Thätigkeit des Geistes ist also darauf beschränkt, die verschiedenartigen Samen durch Bewegung zu ordnen (*κορμεῖ*, *διακορμεῖ*), so daß keineswegs im Geiste der Grund alles Seins in der Welt sich findet. Dies ist die Ursache manigfältiger Klagen über das System des Anaxagoras schon bei den Alten gewesen: nicht den Geist gebrauche er zur Einrichtung der Dinge, noch führe er auf ihn die Ursache zurück, sondern Lufi und Wärme und Wasser und vieles andere Ungewöhnliche gebe er als Ursache an<sup>2)</sup>; der Geist sei ihm nur das Werkzeug für die Weltbildung, und nur, wenn er frage, weshwegen diese nothwendig sei, ziehe er ihn herbei, sonst aber sei ihm alles Andere von den gewoobenen Dingen mehr Ursache, als der Geist<sup>3)</sup>). Diese Klagen jedoch geben dem Anax-

1) Beim Simpl. phys. fol. 33 b. sagt er vom Aether und der Erde *ἀμέρτερα ἀπειρα έόντα*, und das *ἀπειρο* ist ihm also so viel, als das comparative *μέγιστον*.

2) Plat. Phaed. p. 98. — *προιών καὶ ἀναγνωσκων δρῶνδρα τῷ μὲν υψοῦσθαι χρώμενον, οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, δέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα καὶ ἄτοπα.*

3) Arist. met. I. 4. *Αν. τε γὰρ μηχανῆ χρήται τῷ υψοῦσι τὴν κοσμοποίιαν, καὶ διαν ἀπορήσῃ, διὰ τὸν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἔστι, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων η νοῦν.* Eudemus ap. Simpl.

goras noch mehr Schuld, als nothwendig mit seinem Dualismus verbunden sein musste, denn nach denselben scheint er nicht einmal alle Bewegungen in der Welt vom Geiste hergeleitet zu haben. Und dies ist eben nicht sehr zu verwundern, denn gewiß war es nicht leicht, alle Bewegungen in der Natur auf den vernünftig oder nach dem Gedanken der Schönheit ordnenden Geist zurückzuführen. Der mechanischen Naturbetrachtung liegt es überdies nahe, die äußerliche Fortpflanzung der Bewegung durch den Stoß zur Erklärung der Naturerscheinungen zu gebrauchen, und so wie sie überhaupt zur empirischen Ansicht sich neigt, wird sie auch leicht zur Erklärung der Erscheinungen aus den Erscheinungen hingezogen. Diesem Zuge seiner Vorstellungsbart ist auch Anaxagoras gefolgt, zu nicht geringem Nachtheil seiner Lehre vom Geiste. Nach seiner Meinung nämlich bewegte der Geist zuerst nur Weniges, nachher mehr, und er wied noch immer mehr bewegen<sup>1)</sup>; die Bewegung aber selbst, welche kreisförmig ist, wahrscheinlich nach vorherrschend astronomischer Ansicht, befördert die Fortpflanzung der Bewegung und Sonderung<sup>2)</sup>; oder wie er selbst sich darüber ausdrückt: „Da der Geist anfang zu bewegen, sonderte er aus dem bewegten All, und so viel der Geist bewegte, alles dieses wurde ausgeschieden; der bewegten aber und gesonderten Dinge Umtreib-

phys. fol. 73 b. καὶ Αὐ. δὲ τὸν νοῦν λέσας καὶ αὐτοματίζεον τὰ πολλὰ συνιστησι.

1) Simpl. phys. fol. 33 b, nach dem vorher angeführten Bruchstücke.

2) L. I.

fung machte noch um vieles mehr ausscheiden"). Nach dieser Vorstellungswweise erscheint nun zwar der Geist als die erste Ursache aller Bewegung, aber er bewegt keinesweges mit unumschränkter Macht Alles, sondern nur Weniges zuerst, indem seine Wirkamkeit nur im Kleinen beginnen kann; das aber, was von ihm bewegt worden ist, bleibt bewegt und pflanzt selbst die Bewegung weiter fort, damit die Wirkamkeit des Geistes auch auf andere Theile der noch unbewegten Masse übergehen könne<sup>2)</sup>.

So weit indgen wir mit Recht den Anaxagoras beschuldigen, er habe seinen Grundsatz von der bewegenden Kraft des Geistes nicht durchzuführen gewußt oder nicht durchführen wollen; aber mit Unrecht scheint man ihm den Vorwurf zu machen, er habe die Idee nicht festgehalten, daß der Geist die alleinige Ursache der Bewegung in der Welt sei, gewisse unvernünftige Wirbel abmalend, bei der Unthäufigkeit und Vernunftlosigkeit des Geistes<sup>3)</sup>. Denn wenn er auch die Umkreisung der bewegten Dinge als eine Ursache der Bewegung sah, so ist doch auch diese als eine Wirkung, wenn auch nur als eine mittel-

1) Ib. fol. 67 a. ἐπεὶ ἡρξατο δὲ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνατο, καὶ δύον ἐκίνησεν δὲ τοῦ, πάντοτε διεκρίθη. κινουμένων δὲ καὶ διαποιομένων ηγέρχαι-  
ησις πολλῷ μᾶλλον ἔποιει διακρίνεσθαι.

2) Dies scheint ein nicht wenig verborgenes Fragment des Anaxagoras sagen zu sollen. Simpl. phys. fol. 33 b. δὲ τοῦ δύο ξενίης (nach Carus für εστι τε), ράγτα καὶ τὸν ξενίν, Ινα καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν τῷ πολλὰ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσ-  
χρεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις —, wo ein Verbun zu er-  
gängen ist, welches das ordnende Geschäft des Geistes bezeichnet.

3) Clem. Alex. strom. II. p. 364.

bare, des Geistes anzusehen, und daß bei dieser mittelbaren Wirkung der Zwischenursachen die ursprüngliche Wirkung des Geistes vom Anaxagoras nicht vergessen wurde, zeigen seine eignen Worte, indem er den Geist den Wächter nann't<sup>1</sup>) und von ihm sagte, er bewege und ordne nicht nur das Vergangene, sondern auch das Gegenwärtige und Zukünftige, Alles<sup>2</sup>).

Nach der Vorstellungweise des Anaxagoras schreitet nun die Bewegung und die Anordnung in der Welt und aufhörlich fort; immer mehr wird bewegt und gesondert. Doch zu einer gänzlichen Sonderung aller Ursamen kommt es ihm nicht<sup>3</sup>), welches man daraus ableiten kann, daß er theils an seinem Grundsatz festhielt, Alles sei in Allem, theils auch dem ordnenden Geiste immer Gegenstände seiner Thätigkeit übrig lassen wollte. Geht man nun aber in Gedanken von dem gegenwärtigen Standpunkte der Weltbildung in die Vergangenheit zurück, so erscheint uns in ihr die Wirksamkeit des Geistes immer geringer und geringer werdend, und dies möchte so in das Unbestimmte zurückgehend gedacht werden können. Demnach wäre nun auch nicht ein plötzlicher Anfang der Bewegung zu denken. Auch wenn wir bedenken, daß der Geist von Anfang an ist und nicht unthätig gedacht werden kann, muß es uns einleuchten, daß Anaxagoras sich eine Weltbildung ohne Anfang gedacht habe. Dessenungeachtet sagt uns

1) Suid. s. v. Αναξαγόρας.

2) C. das Bruchstück oben.

3) Simpl. phys. fol. 106 b. μηδ' ἐργάζεσθαι πάντα διαχριθῆναι.

Aristoteles<sup>1)</sup>), der Geist wirkt von einem Anfange an, so daß auch die Bewegung einmal beginne, nachdem vorher alles unendliche Zeit geruht habe. Und nach derselben Vorstellungswise wird auch vom Eudemos gefragt<sup>2)</sup>, was es verhindere, daß es dem Geiste nicht einmal einfalle, alle Bewegung aufzuhören zu lassen. Beider Vorstellungswisen nämlich liegt die Meinung zum Grunde, daß es dem Geiste nicht wesentlich sei, die Dinge zu bewegen und zu ordnen. Wenn wir aber diese Meinung zurückweisen müssen nach der Ansicht des Anaxagoras, so bleibt uns nur übrig, anzunehmen, daß Aristoteles sich zu wörtlich an die Ausführungen des Anaxagoras von einem früheren Zustande der Bewegungslosigkeit und einem Anfange der bewegenden Thätigkeit des Geistes gehalten habe, und mit dem Simplicios<sup>3)</sup> die Meinung zutheilen, Anaxagoras habe nur der Lehrordnung wegen, d. h. um die Weltbildung genetisch zu erklären, von einem Anfange der Bewegung gesprochen.

Sobald nun Anaxagoras in die Betrachtung der einzelnen Naturerscheinungen einging, mußte er seine allgemeinen Grundsätze festzuhalten suchen; aber freilich mit dem Geiste mußte er zur Erklärung einzelner Naturerscheinungen wenig anfangen, da schon das Festsiehende der

1) Phys. III. 4. ὁ δὲ νοῦς ἀπὸ ἀρχῆς τινὸς ἐργάζεται νοήσας, ὃστε ἀράγη, ὅμοι πάντα ποτὲ εἶναι καὶ ἀρξασθαι ποτὲ κινούμενα. Ib. VIII. 1. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὅμοι πάντειν ὄγκους καὶ ἡρεμούντας τὸν ἀπειρον χρόνον, μέντοι διποιήσαι τὸν νοῦν καὶ διαχρίναι.

2) Ap. Simpl. phys. fol. 273 a.

3) Phys. VIII. fol. 257 b.

fünflichen Ursamen jede weitere vernünftige Erklärung ihrer Beschaffenheit ausschloß, auch nirgends dem Anaxagoras ein fruchtbarer Begriff hervortrat, nach welchem er die ordnende Wirksamkeit des Geistes hätte bestimmen können. Dies ist eben das, weshwegen die Alten über den wenigen Zusammenhang in seiner Naturerklärung klagen. Und so finden wir denn auch alle seine physischen Erklärungen, welche uns hier und da aufbewahrt worden sind<sup>1)</sup>, durchaus ohne Rückblick auf den Geist, nur Erscheinung mit Erscheinung verknüpfend auf eine nach der damaligen Beschränktheit der Erfahrungen sehr willkürliche Weise. Deswegen werden wir auch nur sehr wenig hiervon zu erwähnen haben und uns fast nur an das Allgemeinere seiner Ansicht halten.

Da ihm die Weltbildung als ein Werk des Einen Geistes erschien, war es natürlich, daß er auch nur Eine Welt annahm<sup>2)</sup>), wiewohl er in einem untergeordneten Sinne des Wortes auch von einer Mehrheit der Welten gesprochen haben mag<sup>3)</sup>). Die Welt der geordneten Dinge war ihm nach dem Vorigen nicht sogleich über Alles ausgebreitet, denn der Geist bewegte zuerst nur wenig, und daher mußte dem Anaxagoras ein Gegensatz entstehen zwischen dem schon Ausgesonderten und zwischen dem, was noch in der ungesonderten Mischung verharrt<sup>4)</sup>). Doch die

1) Vergl. z. B. Plut. de pl. phil. II. 28; 30; III. 1; 3; IV. 1.

2) Simpl. phys. fol. 88 a.

3) Ib. fol. 6 b.

4) Ib. fol. 88. b. τὸ πολλὰ περιθυτὸν und τὰ προσκριθέντα καὶ ἀποκριμένα. Diesen Gegensatz führt Simplikios auf den Ge-

erste Unvollkommenheit der Sonderung und Andeutung durch den Geist ist von zweierlei Art, einertheils, daß nicht Alles auf einmal der ununterscheidbaren Mischung entzogen wird, wie schon bemerk't, dann aber auch, daß alles, was zuerst gesondert ward, doch nur unvollkommen gesondert ist und die Anlage zu vielen späteren und vollkommnen Sonderungen noch in sich enthält. Dem zuerst, nimmt Anaxagoras an, habe sich das Dichte, das Feuchte, das Kalte und Finstere da zusammengegeben, wo jetzt die Erde ist, das Leichte dagegen, das Warme und das Trockne habe sich nach den höhern Gegenden des Kosmiers ausgeschieden; und dies sei die erste und einfachste Scheidung der bemerkbaren Gegensäfte, daraus aber entstanden wieder andere zusammengesetztere Scheidungen, wie unsere jetzige Erde \*). Es ist hierbei zu bemerk'en, daß

gensag zwischen der intelligibeln und der sinnlichen Welt zurück, wobei er sich noch auf andere Ausführungen in der Schrift des An. bezieht. Wir haben diesem verkehrten Synkretismus manches Fragment des Anaxagoras zu danken.

\*) Ib. fol. 88 b. καὶ μὲν ὀλύγα δέ, τὸ μὲν πικρόν, φρεστόν,  
καὶ διάρρον καὶ ψυχρὸν καὶ λοφερόν ἐνθάδε συνεχάρησεν, ἔνθα  
τοῦ ή γῆ· τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ ἔηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσωπον  
τοῦ αὐθέρος. καὶ τὰ μὲν ἀρχαιεσθῆ ταῦτα καὶ ἀπλούστατα ἀπο-  
χρήσθαι λέγει, ἅλλα δὲ τούτων συνθετώμενα, ποτὲ μὲν συμ-  
πίηγνυσθαι λέγει ὡς σύνθετα, ποτὲ δὲ ἀποχρήσθαι, ὡς τὴν  
γῆν· οὕτω γάρ, φησίν, ἀπὸ τουτέων ἀποχρινομένων συμπίηγνυ-  
ται γῆ· ἐκ μὲν γάρ τῶν νεφελῶν ὑδωρ· ἀποχρίνεται, ἐκ δὲ  
τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λόθοι συμπίηγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυ-  
χροῦ. Es herrscht hierin der Gegensatz zwischen dünn und dicht, zwischen warm und kalt. Teophr. de sensu 59. οὐτε τὸ μὲν μα-  
νὸν καὶ λεπτὸν θερμόν, τὸ δὲ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν, ὁσ-  
περ ἄλλο. διαιρεῖ τὸν ἀέρα καὶ τὸν αὐθέρα.

Geschr. d. Phil. I.

21

die erste Scheidung nach dem Gegensage zwischen den hohen und niedern Theilen der Welt, wohin das Leichte und das Schwere streben, geschieht<sup>1)</sup>), daß aber auch dadurch nicht eine völlige Entmischung der vier Elemente hervorgebracht wird, sondern eine Mischung der Erde mit dem Wasser und der Luft, welcher das Feuer, denn das was er den Aether nannte, war ihm das Feuer<sup>2)</sup>), entgegengesetzt wird. Aus jener Mischung der drei Elemente, welche Anaxagoras Luft<sup>3)</sup>), d. h. Wolkendunst, genannt zu haben scheint, sondern sich nun später erst die einzelnen Elemente, in dem Aether aber, der eine sehr schnelle dreieckförmige Bewegung empfangen hat<sup>4)</sup>), bilden sich ferner steinartige Massen, welche durch den Aether in Glut gesetzt und in Gestirne verwandelt werden. Es wird hierdurch ein ähnliches Fortschreiten in der Weltbildung angenommen, wie es nach der Lehre des Anaximandros im Gegensage zwischen der Erde und dem Himmel oder zwischen Warmem und Kältem stattfinden sollte, ein Fortschreiten, in welchem auch die Wechselwirkung der entgegengesetzten Massen nicht fehlt<sup>5)</sup>), wie denn die zuerst schlammartige Erde durch den Brand der Sonne ausgetrocknet worden und das Meer als Überbleibsel der ersten Feuchtigkeit zurückgeblieben sein soll<sup>6)</sup>. So bildete

1) Arist. meteorol. II. 7; Diog. L. II. 8.

2) Arist. de caelo I. 5; III. 3.

3) Ap. Simpl. phys. fol. 88 b.

4) Xenoph. mem. IV. 7; cf. Plat. de leg. XII. p. 967; Plut. v. Lysand. 12; de plac. ph. II. 18; Diog. L. II. 12.

5) Arist. probl. XI. 88; Plut. sympos. VIII. 3, 3; 4.

6) Plut. de pl. ph. III. 16; Diog. L. II. 8.

sich die Ordnung der Elemente, die Gebote waren, daß Feuer oben und in der Mitte das Wasser und die Luft.

Doch selbst die Sonderung der vier Elemente ist nach der Lehre des Anaxagoras nicht rein, indem auch in den einzelnen ausgeschiednen Naturerscheinungen Alles ist, und ein jedes nur nach den überwiegenden Bestandtheilen sich von den andern Dingen unterscheidet<sup>1)</sup>), eine Annahme, welche der mechanischen Naturerklärung nothwendig ist. Daß dieser Grundsatz auch für die sinnlichen Dinge geltet, geht aus mehreren Lehrsätzen des Anaxagoras hervor, und ist auch deswegen natürlich, weil Anaxagoras nicht übersehen konnte, daß aus allen sinnlichen Dingen Alles werde, und also auch in allen Dingen Alles enthalten sein müsse, weil nichts seine Beschaffenheit verändere<sup>2)</sup>). Allein wenn auch die mechanische Physik in den Erscheinungen, welche einer Veränderung fähig sind, daß Reine nicht suchen könnte, so mußte sie doch ihrem Prinzip gemäß etwas Reines annehmen; und dies zu bestimmen, war in der Lehre des Anaxagoras um so nöthiger, da sie doch nach dem Übergewichte der reinen Bestandtheile den Charakter eines jeden Dinges bezeichnen wollte<sup>3)</sup>). Daß er nun zur Bestimmung des Reinen in den gemischten Dingen nicht auf die vier Elemente zurückging, sondern

1) Simpl. phys. fol. 6 b.

2) Arist. phys. I. 4. διό γαρ πᾶν ἐν πάντι μεμίχθω, οὐδέποτε πᾶν ἐξ πάντως ἀώγων γιγνόμενον.

3) Simpl. phys. l. l. ταῦτα δέοντα εἴναι, ταῦτα λύστητα εἰς ἔκπατόν ἀττικά δὲ καὶ ἡμ. Simplikios und Antike dehnen dies in der Formel aus: ἔκπατες ταῦτα τὸ ἔπικρατον ἐν αὐτῷ χαρακτηρίζεσθαι.

auf andere, mehr besondere Naturerscheinungen, ist aus bestimmten Aenderungen der ältesten Zeugen klar, kann aber nur aus der eigenthümlichen Wendung seiner Naturlehre erklärt werden. Die Elemente nämlich, wie Feuer und Luft, sind ihre zusammengefügter, oder weniger reine und vollkommene Ausscheidungen; als Fleisch und Knochen \*). So wie also die Beständtheile der allgemeinen Mischung sich zuerst in die vier Elemente sondern, ist noch eine unvollkommene Ausscheidung gesetzt. Man kann hierin die Idee durchgeführt finden, daß die Weltbildung durch den Geist allmälig weiter forschreite von dem Zusammengefügtern und weniger Reinem zu dem Einfachen und Reinern.

Wie nun die reinen Ursamen gedacht werden müssen, dies ganz ausführlich anzugeben, konnte dem Anaxagoras nicht in den Sinn kommen, weil er annahm, daß die Ursamen nicht nur unendlich an Zahl seien, sondern auch von unendlich verschiedner Art, keiner dem andern gleich stehend. Aber Einiges mochte er doch wohl hervorheben aus dieser Unendlichkeit, um genauer wenigstens die Art, wenn auch nicht die eigenthümliche Beschaffenheit, derer

\*) Arist. de gen. et corr. I. 1. ἐναρτῶς δὲ φαντοτατὰ μεγαρεῖς οἱ περὶ Ἀγ. τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα. ὃ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ θερός καὶ ἀέρα καὶ γῆν. στοιχεῖα ταῦτα καὶ ἀπλᾶ εἰναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ δοτοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τὸν ὄμοιομερῶν, οὐ δὲ ταῦτα μὲν ἀπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ θερός καὶ ἀέρα σύνθετα πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων. De coelo III. 8; Theophr. hist. plant. III. 1. Weniger bestimmte Stellen, welche auch die Elemente für gleich einfach wie die Knochen u. s. w. ansehen, können gegen die angeführten Bemerkungen nicht in Betracht kommen.

sten Bestandtheile zu bezeichnen. Hierin müßte sich nun eben seine eigentümliche Ansicht von dem wahren Grunde der Natur zeigen. Wir finden von den Arten der Ursamen zum Theil sämliche Beschaffenheiten angeführt, welche verschiedenartigen Dingen zukommen können und zu verschiedenen Seiten ändern, wie Farbe, Kälte, Wärme und dergleichen<sup>1)</sup>), zum Theil aber auch Bestandtheile, welche nur gewissen Arten von Dingen zukommen, wie Fleisch, Blut, Mark, Knochen, Gold, Blei und Anderes solcher Art<sup>2)</sup>). Aber die erste Art der Bezeichnung bezieht sich wohl nur auf seine Behre, daß in der Mischung aller Dinge keine bestimmte Beschaffenheit der Ursamen wahrnehmbar sei, dagegen durch die zweite Bezeichnungsweise möchte er das ganze Wesen der Urbestandtheile haben ausdrücken wollen, und deswegen wird sie auch besonders in der Ueberlieferung hervorgehoben<sup>3)</sup>). Diese Art der Bestimmung über die Homöomerien hat nun offenbar die besondern Arten der Dinge im Auge, und der Grund der anaxagorischen Theorie dürfte daher darin zu suchen sein, daß er aus der ursprünglichen Beschaffenheit der Samen erklären wollte, wie in der geordneten Welt gewisse natürlich voneinander geschiedne Arten von Dingen entstünden, theils einfachere, wie das Gold, theils zusammenge-

1) Anax. ap. Simpl. phys. 33 b.

2) Arist. l. l.; Simpl. phys. fol. 35 b; de coelo p. 143 b.

3) Arist. de coelo III. 4; Simpl. de coelo fol. 149 a. Daß solche Homöomerien, wie das Fleisch und andere Theile der Thiere, das Sezte in der Zusammensetzung der Dinge sind, sagt ausdrücklich Simpl. phys. fol. 35 b. οὐδέτε γένος τούτων ἀνατέπει, τούτοις.

seßtere, wie die Thiere, deren Hauptbestandtheile alle schon in der Beschaffenheit der Urbestandtheile gegründet wären.

Eine besondere Berücksichtigung verdient es aber, daß unter den Arten der Homöometrien vorzüglich organische Bestandtheile der Thiere angeführt werden. Wir haben schon früher bei der Lehre des Anaximandros erwähnt, wie die Erklärung des organischen Lebens der mechanischen Naturlehre ganz eigne Schwierigkeiten darbieten mußte. Hier von finden wir auch Spuren beim Anaxagoras; aber seine ganze Lehre von den Urbestandtheilen scheint ihren Mittelpunkt in der Betrachtung des Organischen gehabt zu haben und recht eigentlich darauf angelegt gewesen zu sein, die organische Natur aus mechanischen Grundsätzen zu erklären.

Dies bemerken wir besonders, wenn wir einen der Gründe betrachten, auf welchen er seine Lehre baute, daß in Allem Alles sei. Denn bei der Nahrung der Thiere zeige es sich, daß durch sie alle Theile des thierischen Leibes wachsen, und daß mithin alle diese Theile auch in der Nahrung enthalten sein müßten \*). Daß er auf diese Beobachtung allein sein System, wie manche wohl glauben, gebaut habe, möchten wir zwar nicht behaupten, aber daß er ihr doch großes Gewicht beilegte, scheint uns daraus zu erhellen, daß die meisten seiner Homöometrien Bestandtheile des thierischen Leibes bezeichnen.

---

\*) Plat. de pt. ph. I. 8. καὶ ἐξ ταύτης τῆς τροφῆς τρέπεται θεῖ, φλέψ, ἀρτηρία, νεῦρα, δοτα, καὶ τὰ λοιπὰ μέρη. τούτων οὐν γινομένων ὁμολογεῖσθαι λέγει, διὸ ἐν τῇ τροφῇ τῇ προσφέρομένη πάντα λοιπά τὰ ὄντα. Arist. de gen. anim. I. 18; Simpl. phys. fol. 106 a.

Wer auch seine bewegende Ursache, der Geist, deutet auf die Erklärung des thierischen Lebens hin; denn der Geist ist ihm im Wesentlichen von der thierischen Seele nicht unterschieden, und nur den Unterschied zwischen beiden scheint er nicht sowohl ausgeführt, als angedeutet zu haben, daß die allgemeine bewegende Ursache der Geist, die besondere bewegende Ursache aber in einem einzelnen System von Homöoionien die Seele sei \*). Es ist merkwürdig, wie er bei der Betrachtung der besetzten Dinge den Geist gleichsamtheilt, und von einem kleinen und größern Geiste spricht, oder auch sagt, ein jeder Geist sei gleich, als wenn nämlich nicht Ein Geist, sondern mehrere Geister das Bewegende in der Welt wären. Diese Ausdrücke darf man wohl nicht in zu strengem Sinne nehmen; aber sie beweisen doch, daß Anaxagoras die Einheit des bewegenden Geistes nicht eben strenger aufgefaßt hatte, als die Einheit der unendlichen bewegten Masse. Berfolgt man nun die Spuren seiner Lehre, welche von dieser Einerleiheit des Geistes mit der Seele handeln, so muß man gestehen, daß die Vorstellung des Anaxagoras

\*) Arist. de anima I. 2. Άν. δὲ ἡγετος διασαιρεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἰτιον τοῦ καλῶς καὶ δρθῶς τὸν νοῦν λέγει· ἐπέρωθι δέ, τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ· ἐν ἀπαισι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῷοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς καὶ τιμοῖς καὶ ἀτιμιωτέροις. — — Άν. δὲ ξοικε μὲν ἐπερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν, ὁσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον· χρῆται δὲ ἀμφοῖν ὡς μίκη φύσει· πλὴν δεχῆται τὸν νοῦν τιθεται μάλιστα πάντων. Simpl. de anima fol. 7 b; Anax. ap. Simpl. phys. fol. 33 b. θεα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μεῖζη καὶ μάσσω, πάντων νοῦς πρώτη. — νοῦς δὲ πᾶς ζόντος ἔστι· μεῖζη μεῖζων καὶ δὲ ἐλάττων.

von dem unenbllichen Geiste keineswegs rein von mancherlei beschränkenden Bestimmungen war. Und dies war wohl eine natürliche Folge seines Dualismus, der auf gewisse Weise eine Rückwirkung des Bewegten auf die bewegende Kraft nicht abweisen konnte. So finden wir, daß er den Geist von der körperlichen Masse, mit welcher er verbunden ist, sich abhängig dachte, indem er den Schlaf als eine Wirkung des Körpers auf die Seele betrachtete<sup>1).</sup> Und überhaupt war es unmöglich, daß ihm nicht herabwürdigende Vorstellungen von der Kraft des Geistes hätten entstehen sollen, indem er betrachtete, wie der Geist, der ihm doch überall gleich ist, in den endlichen Erscheinungen belebter Dinge sich vom Körper gebunden zeigt. Dies mußte ihm um so mehr hervortreten, je weiter er das Gebiet des Geistes zog, nicht nur im Menschen, sondern auch in den Thieren und in den Pflanzen dasselbe fundend; denn die Pflanzen seien in der Erde wurzelnde lebendige Wesen, mit Verlangen, Lust und Unlust, ja mit Geist und Erkenntniß begabt<sup>2).</sup> Scheint es doch fast, als wenn Anaxagoras, die unabhängigen Thätigkeiten des Geistes wenigstens so, wie er in den lebendigen Wesen ist, ganz verkennend, von der Bildung körperlicher Organe alle geistigen Entwicklungen abgeleitet habe<sup>3).</sup> Eine

1) Plut. de pl. ph. V. 25.

2) Arist. de plant. I. 1; 2; Plut. qu. nat. 1. init.

3) In der unreinen Angabe Plut. de pl. ph. V. 20. *λέγεται τὰ λόγα λόγον ἔχειν τὸν ἐνεργητικόν, τὸν δὲ οὐσεῖ νοῦν μὴ ἔχειν τὸν παθητικόν, τὸν λεγόμενον τοῦ νοῦ ἐρμηνέα,* scheint etwas dergleichen zu stehen. Doch habe ich darauf nichts, sondern auf folgende Ueberlieferungen: Arist. de part. anim. IV.

sehr bestimmte Ausserung wenigstens erinnert daran, wie man aus der mechanischen Zusammensetzung des Körpers die geistigen Thätigkeiten belebter Wesen zu erklären gesucht hat. Obgleich natürlich, bemerkte Anaxagoras, die unvernünftigen Thiere in einigen Stücken besser gebaut wären, als die Menschen, so sei dieser doch durch den Besitz der Hände das allervernünftigste Thier und vermag so durch Erfahrung, Gedächtniß, Weisheit und Kunst sich aller übrigen Thiere zu seinem Nutzen zu bedienen. Es ist nicht leicht zu erkennen, wie Anaxagoras hierdurch den einzelnen Geist, und wenn dieser als Theil des allgemeinen Geistes gedacht wird, auch den allgemeinen Geist als eine von der Zusammensetzung des Körperlichen abhängige Kraft sich vorstelle.

Dasselbe tritt auch fast noch auffallender in seiner Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung hervor. Denn wenn er anders die Empfindung, wie es doch seiner Ansicht gemäß ist, als einen Vorgang des geistigen Lebens betrachtete, so ergab sich ihm daraus auch natürlicher Weise, daß der Geist durch äußere Eindrücke bewegt werde und keinesweges ohne alles Leiden sei, wie Anaxagoras im Allgemeinen behauptet hatte. Dies folgt schon aus seinem allgemeinen Grundsätze, daß die Empfindung durch

10. οὐν οὐν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμάτατος εἰ-  
ναι τῷν λόγῳ τὸν ἀνθρώπον. Plut. de frat. amore 2; de for-  
tuna 8. ἀλλ' εὐ πᾶσι τούτοις ἀπυχέστεροι τῶν θηρίον ἐσμέν-  
δημπεράς δὲ καὶ μηδινή καὶ σοφία καὶ τέχνη κατὰ Ἀναξαγό-  
ρου σφῶν τε αὐτῶν χρέωμα καὶ βλέπομεν καὶ ἀμελητοῦμεν  
καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες. In dieser letzten Stelle ist nur  
eine Erklärung der ersten zu suchen.

das Entgegengesetzte geschehe, wenn er zum Beweis hinzufügte, das Gleiche verhalte sich leidenlos gegen das Gleiche<sup>1)</sup>). Denn wenngleich jener Grundsatz nur auf das Verhältniß der Sinnenorgane zu den Empfindungen, welche durch die Poren dringen, sich beziehen sollte, wie wir aus der Ausführung im Einzelnen sehen<sup>2)</sup>), so hat er doch offenbar auch seine nothwendige Rückwirkung auf den empfindenden Geist, wie Anaxagoras sich nicht wohl verhöhlen konnte. Wenn er daher die Ursache der Empfindung darauf zurückführte, daß wir alle entgegengesetzten Beschaffenheiten der Dinge enthielten, und wenn Mangel an der einen eingetreten gewesen, nachher das Erfülltwerden durch die entgegengesetzten bemerkten<sup>3)</sup>), so steht dieser Vorgang, indem er zur Erkenntniß des Geistes kommt, offenbar ein Leiden des Geistes voraus, welches diesem Leiden des Körpers entspricht. Daher erklärte er auch, eine jede Empfindung sei verbunden mit einer Unlust<sup>4)</sup>). Dies sind Widersprüche, welche der Dualismus des Anaxagoras nicht wohl vermeiden konnte, wenn er bei Betrachtung der lebendigen Dinge in eine genauere Untersuchung über das Verhältniß zwischen Körper und Geist einging.

1) Theophr. de sensu 1; 27. ἀν. δὲ γένεσθαι μὲν (sc. τὴν αἰσθησιν) τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ δύοις ἀπαθῆς ὑπὸ τοῦ δύοις.

2) Ib. 27 — 30.

3) Ib. 28. ἀλλὰ τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρόν, τῷ δὲ ἀλμυρῷ τὸ πότιμαν, τῷ δὲ ὅξει τὸ γλυκὺν (sc. γραφίειν) κατὰ τὴν ἔλληνιν τῷ ἔκάστου· πάντα γὰρ ἐνυπάρχων ἐν ἡμῖν.

4) Ib. 17; 28. ἀπασαν δὲ αἰσθησιν μετὰ λύτρης.

Wenn nun dennoch die Lehre des Anaxagoras vom Geiste der Erklärung des Organischen, und besonders des thierischen Lebens günstig sich zeigt, so ist es um so mehr zu verwundern, daß er doch, gleichsam als wäre die Entstehung des Organischen mit vielen Schwierigkeiten verbunden, alles Lebendige nur ganz allmälig beim Fortschreiten der Weltbildung aus dem Elementarischen hervorgehen ließ. Es ist dies jedoch erklärlich aus der Seite seiner Naturbetrachtung, welche sich dem Mechanischen zuwandte, und es läßt sich hierin eine Verwandtschaft seiner Vorstellungen mit der Lehre des Anaximandros nicht wohl verkennen. Man sollte meinen, zur Bildung des Lebendigen habe es ihm weiter nichts bedurft, als anzunehmen, ein Theil des Griffigen gehe in irgend eine Mischung von Ursamen ein <sup>1)</sup>), verbinde sich mit ihr und gebe ihr eine eigenthümliche Bewegung. Allein die Beobachtung möchte den Anaxagoras leiten, daß zur Erhaltung der einzelnen lebendigen Wesen, wie wir sie auf der Erde sehen, mancherlei Bedingungen gehören, welche sich zuvor bilden müssen, ehe das Organische entstehen kann. Und daher sieht er die Bildung der Sonne und der Erde, welche ihm, wie alle Weltkörper, unbelebt sind, früher, als die Entstehung der Pflanzen, deren Vater und Mutter jene sind <sup>2)</sup>), und läßt die Thiere aus der ursprünglich

1) Ap. Simpl. phys. fol. 85 a. *ἐν καυτῇ παρτὶ μάργα  
ἀρεστή, πλὴν νοῦ, ἐπειδὴ οὐσία καὶ νοῦς εἰσι.* Stob. ed. phys. I. p. 790. *Θύραδες εἰσχόμενοι τὸν νοῦν.*

2) Arist. de plant. I. 2; Iren. II. 19. *facta animalia de-  
cidentibus e coelo in terram seminibus.*

schlammartigen Feuchtigkeit der Erde durch Einwirkung der Wärme entstehen, anfangs, wie es scheint, in einer unvollkommenen Bildung, indem sie erst später die natürliche Fortpflanzung auseinander erhalten sollen<sup>1)</sup>:

Bei dieser späteren Entwicklung des thierischen Lebens fehlt nun nach der Meinung des Anaxagoras auch nicht das Zusammentreffen allgemeiner Weltumwälzungen mit den irdischen Erscheinungen. Wenn er nahm an, daß die Erde, welche in der Mitte der Welt steht und von der Umströmung der Luft dahin geföhrt und dort getragen wird<sup>2)</sup>, zuerst eine solche Stellung zu den Gestirnen hatte, daß der Himmelspol über der Mitte der Erde war, nachdem aber die Thiere aus der Erde entstanden wären, habe sich die Welt oder die Erde nach Süden geneigt, und die Gestirne seien in ihre jetzige Stellung zur Erde gekommen, damit die Erdetheilweise unbewohnbar, theilweise bewohnbar werde durch Temperatur des Klima<sup>3)</sup>.

1) Diog. L. II. 9; Orig. phil. 8. Wenn man hiermit die Lehre zweier Schüler des Anaxagoras, des Euripides, s. Diod. Sic. I. 7, und des Archelaos vergleicht, so kann man nicht zweifeln, daß eine Verwandtschaft der anaxagorischen und der anaximandrischen Lehre stattfindet, eine Verwandtschaft, welche so besonderer Art ist, daß man sie nur aus Überlieferung ableiten kann. Es ist doch merkwürdig, daß diese Vorstellungen sich nur bei den mechanischen Physikern finden.

2) Die Gründe, weswegen die Erde in der Mitte ruhe, finden sich Arist. de coelo II. 18; Simpl. de coelo fol. 91 a n. b; 126 b; 128 a; phys. 87 b; Orig. phil. I. 1.; sie sind insgesamt mechanischer Art, und haben zwar Berührungspunkte mit dem philosophischen System des Anaxagoras, greifen aber nicht wesentlich in dasselbe ein.

3) Diog. L. II. 9; Plut. de pl. ph. II. 8; Cf. Schaubach p. 175 sq.

Hierin wird wohl nicht mit Unrecht ein Werk des in der Welt waltenden Geistes gehänt.

An diese größern Erscheinungen der Natur schließt sich nun natürlich auch eine würdigere Vorstellung von der Wirklichkeit des Geistes an. Man müßt das Streben nach einer solchen aber auch schon darin finden, daß Anaxagoras die Thätigkeit des Geistes in einer so großen Ausdehnung aufzufassen sucht, als nur immer nach seiter von empirischen Bestimmungen nicht unabhängiger Denkweise ihm möglich erscheinen möchte. Dahin gehört es denn auch, daß er das Vorhandensein des erkennenden Geistes nicht nur in den Menschen, sondern auch in den geringern Thierarten, ja selbst in den Pflanzen sieht, in welchen er es wohl nicht gefunden haben würde, wenn sein Streben nicht dahingegangen wäre, daß Reich des geistigen Lebens sich so weit ausgedehnt zu denken, als möglich. Aber wir finden noch überzeugendere Beweise hiervon. Denn nicht nur auf der Erde, wo es die Erfahrung nachweist, sondern auch auf andern Weltkörpern nahm er geistige Wesen an, wie er denn vom Monde gesagt hat haben soll, er sei wie die Erde, habe Gefilde, Berge und Thaler und Wohnungen \*), natürlich für geistige Wesen. Da er scheint sich sogar ein vollkommneres Leben geistiger Wesen auf andern Weltkörpern, als auf der Erde, gedacht zu haben, indem er annahm, daß auch anderswo in der Welt Menschen seien in ähnlichen Verhältnissen und mit ähnlichen Werken, nur daß dort die Schnellig-

\*) Stob. ed. I. p. 550; 562; Plut. de pl. phil. II. 25; Orig. phil. 8; Diog. L. II. 8.

heit der Umkreisung und die daraus hervorgehende Stütze größer sei, als bei uns \*).

Wir haben oben gesehen, daß Anaxagoras gewisse größere Perioden in der Weltbildung annahm; so scheint er auch noch andere sich gedacht zu haben, welche auf ein schwankendes Uebergewicht zwischen den entgegengesetzten Kräften des Feuers und des Wassers sich beziehen, ähnlich den Perioden der Weltbildung, welche auch Anaximandros gesetzt hatte. Der erste Anfang der Erdbildung zeigt ein wackelndes Uebergewicht des Feuers, wie schon erwähnt; denn die Erde, anfangs schlammartig, trocknet aus durch die Einwirkung der Sonne und wird der Wohnplatz lebendiger Weser. Dies jedoch kann nach seiner Vorstellung nicht unauflöslich geschehen, denn da die festigen und die wässrigen Gatten nicht unendlich an Zahl sein können, so muß eine Epoche eintreten, wo auf der ausgetrockneten Erde der umgedrehte Proces beginnt und allmälig das Wasser das Uebergewicht erhält, wenn sie nicht ganz ihre Natur verlieren soll. Dies erwähnte Anaxagoras in der Neufassung, die Berge auf Sizilien würden eins Meer sein, wenn nicht die Zeit mits-

\* ) Simpl. phys. fol. 8 a; 83 b. καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνέκαμέναις καὶ ἔργα κατεύκεντρα, μόντερ παρ' ἡμῖν· καὶ ἡλίου τε αὐτοῖσιν ἀγνα καὶ σελήνην καὶ φεγγάλα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα, ὡς ἐκεῖνοι τὰ δυνάστα συνενεικάμενοι εἰς τὴν οἰκητήριον χρᾶσθαι. — — οὐταν τούτων περιχώρουσταν τα καὶ ἀναμνησιομένου παρ' ἡμῖν ὑπὸ βίης καὶ ταχύτητος· βίην δὲ η ταχύτης ποιεῖ. η δὲ ταχύτης αὐτῶν οὐδενὶ ξοκε χρήματι τὴν ταχύτητα τῶν τούτων δύνανται χρημάταν ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάτες πολλαπλασίας ταχύ ἔστι.

gele<sup>1)</sup>). Die hinzugefügte Bedingung zeigt jedoch auf eine noch größere Periode in der Weltbildung hin; denn wenn auch der angegebene Ablauf der Zeit nicht ein gänzliches Auftreten der Welt voraussetzt, so bedeutet er doch wohl den Untergang der Erde, von welchem Anaxagoras angekündigt haben soll, er werde durch Feuer bewirkt werden<sup>2)</sup>).

Wenn nun aber dem Anaxagoras solche Perioden in der Weltbildung hervortraten, so möchte es manchem wahrscheinlich dünken, daß er auch einen geschlossenen Kreis dieser Perioden angenommen habe. Dagegen aber spricht die Angabe des Aristoteles, Anaxagoras habe nur eine unaufhörliche Weltbildung gesetzt<sup>3)</sup>, und der Grund hierfür kann leicht in den Prinzipien des Anaxagoras nachgewiesen werden; denn der Geist schreitet nach seiner Vorstellung in der Anordnung der Dinge fort, und es kann daher nicht wieder eine gänzliche Mischung der Dinge entstehen; die Aufgabe des Geistes aber, Unendliches aus unendlicher Mischung auszuscheiden, ist auch eine unendliche.

Es wird nöthig sein, hier noch Einiges über seine Lehre von der Erkenntniß des Menschen zu sagen. Alles, was über diese gesäusert wird, steht in der genauesten Verbindung mit seiner Ansicht von der Natur, so daß man wohl mit Recht daraus schließen darf, seine Mei-

1) Diog. L. II. 10.

2) Stob. ecl. I. p. 416. *χόρηγος* steht hier für *γῆ*, wie aus dem Folgenden sich ergiebt. C. dagegen Simpl. de coelo fol. 91.

3) Phys. I. 4; Simpl. ad h. l. fol. 88 a.

nung von der Erkenntniß des Menschen sei ihm nur aus seiner Naturlehre entsprungen. Der Grundsatz seiner mechanischen Erklärungsweise, daß kein Bestandtheil der Welt werden könne, ist als ein reines Ergebnis des verständigen Nachdenkens zu betrachten, und so waren ihm auch die ersten Bestandtheile aller sinnlich erkennbaren Dinge etwas, was nicht durch die Sinne, sondern nur durch den Verstand erkannt werden könne<sup>1</sup>). Daher wird auch mit Recht gesagt, Anaxagoras habe die Vernunft für das erkannt, wodurch wir die Wahrheit finden<sup>2</sup>). Die Sinne dagegen sind ihm zu schwach, die wahren Bestandtheile der Dinge zu entdecken, denn wenn wir zwei flüssige Farben nehmen, schwarz und weiß, und aus der einen tröpfchenweis in die andere gießen, so wird das Gesicht die allmäßige Veränderung der Farbe nicht unterscheiden können, wenn sie gleich der Natur nach stattfindet<sup>3</sup>). Diese

1) Arist. de coelo III. 3. οὐ δοράτωρ ὁμοιομερῶν. Phys. I. 4. οὐ ἀνασθέτων ἡμῖν. Simpl. de coelo fol. 148 b; phys. fol. 35 b. Simpl. beruft sich mit Recht auf den Satz des Anaxagoras: πάντα ἔγγαρον γοῦς.

2) Sext. Emp. adv. math. VII. 91. Ueber die Art, wie Anaxagoras die sinnliche Empfindung erklärte, ist Theophr. de sensu 27—37 nachzusehen. Das Wichtigste haben wir schon oben bezügt. Nur als Notiz dürfte noch nachzuholen sein, daß in seiner Lehre auch das Gehirn eine Rolle spielte. Sonst sind seine Annahmen nicht sehr bemerkenswerth und nach der Überlieferung bei Theophrast wenigstens nicht so ausgebildet als die Lehre des Diogenes von Apollonia über denselben Gegenstand.

3) Ib. 90. Εὐθείας δὲ μὲν φυσικῶντας Αὐτοὶ δὲ δοθενεῖς διαβάλλουσι τὰς αἰσθήσεις, ὑπὸ ἀφευρόητος αὐτῶν φησι οὐ δινετούς ἐσμεν καλεῖν τὰ ληθεῖς. Εὐθείας δὲ πίστιν αὐτῶν τῆς ἀποτίνει τὴν παρὰ μικρὸν τῶν χρημάτων ἐκπλαγήν. οὐ γὰρ

Vorstellung von der Sinnenerkenntniß schließt sich an seine Lehre an, daß Alles in Allem *sei*, aber wegen der Mis-  
schung mit andern nur das hervorstechende Element er-  
kannt werden könne. Wegen dieser Lehre aber hat ihm  
auch Aristoteles den Vorwurf gemacht, daß darnach von  
keinem Dinge Wahres ausgesagt werden könne, indem  
ein jedes sowohl das Eine, als sein Gegenthell sei<sup>1)</sup>; ein  
Vorwurf, der nur halb begründet ist, indem er sich nur  
auf die Erscheinung der sinnlichen Dinge bezieht. Die  
Unzulänglichkeit dieser, indem sie nur die Erscheinungen  
auffasse, scheint dem Anaxagoras ganz klar gewesen zu  
sein, denn es wird ein Ausspruch von ihm erwähnt, daß  
einem Jeden die Dinge das seien, als was er sie auf-  
fasse<sup>2)</sup>. Mit dieser Vorstellungsweise könnte es in Wi-  
derspruch zu stehen scheinen, daß Anaxagoras gelehrt ha-  
ben soll, der Schnee sei nicht weiß, sondern schwarz, weil  
das Wasser, aus welchem er zusammengefroren sei, schwarz  
sei<sup>3)</sup>; allein wenn man voraussetzt, in jener vorher be-  
trachteten Neuerung habe Anaxagoras bloß von der sinn-  
lichen Vorstellung, in dieser aber von der Erscheinung durch

δύο λάβοιμεν χρώματα, μέλαν καὶ λευκόν, εἴτα ἐξ θαύλου  
εἰς θάτερον κατὰ σπερόνα παρεκχέομεν, οὐ διωγόσται η δύνει  
διαχρίνειν τὰς παρὰ μηδονή μεταβολάς, κατέπει πρὸς τὴν φύ-  
σιν ὑποκειμένας.

1) Met. IV. 4; 5; 7; XI. 6.

2) Arist. met. IV. 5. Αναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μη-  
μονεύεται πρὸς τῶν έταιρῶν τινάς, δι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ  
δυτικά, οἷα ἀν ύρολάβωσι.

3) Cie. qu. acad. II. 81; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 88;  
II. 244.

vernünftiges Nachdenken gesprochen, so wird man keinen Widerspruch zwischen beiden finden. Jedoch in beiden Aussprüchen kann man auch den Beweis finden, daß dem Anaxagoras keineswegs die sinnliche Empfindung etwas ganz Untaugliches für die Erkenntniß der Wahrheit war, denn er fand doch in der sinnlichen Aufassungswweise eines Lebewesens eine gewisse Wahrheit, und daß die sinnlich erkannte Farbe des Wassers ihm wahrhaft zukomme, möchte er nicht leugnen. Die Bestätigung hiervom finden wir in seiner Lehre, die Erscheinungen gäben den Maßstab ab für die Erkenntniß des Nicht-Offenbaren \*). Dieser Ausdruck belehrt uns sehr gut über den Weg, auf welchem er die Erkenntniß der Natur suchte. Ihm kam es seiner mechanischen Ansicht nach darauf an, zu bestimmen, aus welchen Bestandtheilen die erscheinenden Dinge zusammengesetzt wären, und die Natur dieser Bestandtheile glaubte er zu finden, indem er aus der sinnlichen Beschaffenheit einer jeden Mischung schloß, daß überwiegende Bestandtheil in dieser Mischung müsse jener Beschaffenheit gleichen.

Wenn man nun das ganze System des Anaxagoras in Verhältniß zu seiner Erkenntnislehre übersieht, so kann man sich leicht davon überzeugen, daß ihm die Summe der Erkenntnisse, welche er erlangt zu haben glaubte, nur sehr gering erscheinen könnte. Denn so wie der allgemeine Geist die unendliche Mischung aller Samen überschaut und weiß, was war, was ist und was sein wird, so erkennt der menschliche Geist von allem diesem nur Weniges. Er

---

\*) Sext. Emp. adv. math. VII. 140. τὸς τῶν ἀθηλῶν καταλήψεως, τὰ φαινόμενα, ὃς φησιν Αὐ. (so. εἰναι προτήρια).

vermag nicht die unendliche Verschiedenheit der Götter zu überblicken und einen jeden nach seiner Eigentümlichkeit zu bestimmen, sondern nur ihre allgemeine Art kann er einzufassen; sich entwickeln; er vermag auch nicht die Ordnung der Bewegung, der Mischung und Entmischung der Wesen in Allem genau nachzuwiesen, sondern nur Einiges hierüber kann er sich zur Erkenntniß bringen. Indem nun dies dem Anaxagoras zum Gewisssein gekommen war, und indem er unsere wirkliche Erkenntniß mit der unendlichen Masse des zu Bekennenenden verglich, konnte ihm wohl die Elegie entschlüpfen: nichts könne er damit nicht vernommen, nichts gewußt werden; eng sei der Sinn, schwach der Geist, kurz der Lauf des Lebens<sup>1)</sup>). Doch man muß hierin bei der ganz endgängig gesetzten Richtung seiner Lehre eine Neigung zum Skeptizismus nicht suchen, vielmehr ihm nicht ohne Grund vom Aristoteles<sup>2)</sup> vorgeworfen wird, daß seine Annahme einer unendlichen Zahl von Urwesen von unendlich verschiedener Beschaffenheit und, können wir hinzufügen, einer unendlichen Entmischung derselben die Möglichkeit der Erkenntniß aufhebe.

Wenn man noch zulegt die Methode des Anaxagoras mit der Methode der früheren Naturphilosophen vergleicht,

1) Cic. qu. acad. I. 12.

2) Phys. I. 4. Man könnte zu Gunsten des Anaxagoras sagen, daß Begriff des *Einige* bei ihm nur undeutlich, und solle nun eine sehr große, sehr und unüberschbar Zahl bedeuten; allein wenn aus diesem Begriffe das Bestehen des Unendlichen erschlossen werden sollte, müste er in strengerem Sinne von ihm genommen werden.

so kann man sich nicht verhehlen, daß sie, obgleich nicht von mancherlei ungegründeten Voraussetzungen frei, doch viel strenger gehalten ist. Das Durchführen des ganzen Systems auf den Grundsatz der mechanischen Naturlehre, das Streben nach Beweisen für die Mischung und unendliche Theilbarkeit der wahrnehmbaren Dinge, ja selbst für die Unbeweglichkeit der Mischung an sich, die klare Einsicht von dem durchgängigen Zusammenhänge und der unendlichen Eigenthümlichkeit der Elemente, das scharfe Festhalten des Gegensatzes zwischen der beweglichen Masse und dem bewegenden Geiste, endlich die Art, wie die Zufälligkeit und die Nothwendigkeit der Ursachen bestätigt werden, um für die Thätigkeit des Geistes Raum zu gewinnen, alles dies zeugt von einem bedeutenden Fortschritt in der dialektischen Gewandtheit, und gewiß verdiente der Mann nicht bloß, weil er die vernünftige Ursache der Naturerscheinungen fand, sondern auch wegen seines Strebens nach Folgerichtigkeit im wissenschaftlichen Verfahren ein besonnener genannt zu werden \*).

### Neuntes Capitel.

#### Archelaos der Physiker.

Dieser Philosoph wird der gemeinen und nicht unwahrscheinlichen Meinung nach für einen Schüler des Anax-

\*) Arist. met. I. 8.

goras gehalten<sup>1)</sup>); ferner gilt er mit großer Wahrscheinlichkeit für einen Athener, als für einen Milesier<sup>2)</sup>, und endlich läßt ihn die Sage anfangs zu Lampsakos, nachher zu Athen Philosophie lehren<sup>3)</sup>). Ob er mit dem Sokrates bekannt gewesen sei, bleibt zweifelhaft, ungesieht der Menge der späteren Zeugen<sup>4)</sup>, und wenn er es gewesen, so wäre es das sicherste Zeugniß für seine geringe Bedeutung, daß ihn weder Xenophon, noch Platon, noch Aristoteles erwähnen<sup>5)</sup>). Über seine Lebensverhältnisse sind die Nachrichten überaus sparsam, so wie auch über seine Lehre, so daß es schwer hält, irgend etwas Eigenthümliches und Sichereres darüber zu ermitteln.

Von ihm wird gesagt, er habe zwar in der Entstehung der Welt und in dem Uebrigen etwas Eigenthümliches vorzubringen gesucht, aber dieselben Urwesen wie Anaxagoras angenommen<sup>6)</sup>). Andere Angaben über die Gründe der Natur, welche Archelaos angenommen haben soll, lassen sich hiermit nicht in Uebereinstimmung bringen.

1) Diog. L. II. 16; Simpl. phys. fol. 6 b.

2) Einem Athener nennen ihn die meisten Zeugnisse, unter welchen ich auf das Zeugniß des Simplicios a. a. Orte am meisten baue, weil es vielleicht auf den Theophrastos zurückgeht. Diog. L. I. 1: nennt ihn auch einen Milesier.

3) Euseb. praep. ev. X. 14.

4) Diog. L. I. 1; Simpl. L. I. u. Undere.

5) Die Quelle der späteren Ueberlieferungen über die Philosophie des Arch. scheint die Schrift des Theophrastos über dessen Lehre zu sein (Diog. L. V. 42), da sich nirgends eine Stelle aus seinem Buche, denn wahrscheinlich schrieb er doch, angeführt findet.

6) Simpl. phys. fol. 7 a; de coelo fol. 148 b; August. de civ. D. VIII. 2.

gen, möchten jedoch aus Missverständnissen entstanden sein<sup>1)</sup>. Es scheint, als wenn Archelaios die neue Lehre des Anaxagoras vom Gegensatze zwischen dem bewegenden Geiste und den bewegten Ursachen nicht festgehalten, vielmehr den Geist als ein ursprünglich Gemischtes angesehen hätte<sup>2)</sup>, wozu die Veranlassung in der Lehre des Anaxagoras lag, indem sie den Geist von der thierischen Seele nicht genau unterschied, und hieraus konnte die Ueberlieferung sich bilden, daß die Lust ihm Grund der Natur gewesen sei<sup>3)</sup>, als wenn er nämlich den Geist als etwas Lustartiges sich gedacht hätte.

Von seinen physischen Lehren finden wir nur die Art, wie er die Absonderung der Elemente geschehen läßt und daran die Entstehung der Thiere und der Menschen anknüpft, bemerkenswerth; beide Punkte zeigen auch auf eine merkwürdige Art seine Verwandtschaft mit dem Anaxagoras und dem Anaximandros. Zuerst nämlich, „lehrt er, hätten sich das Wasser und das Feuer abgesondert, und durch die Einwirkung des Feuers auf das Wasser wäre die Erde zu einer schlammartigen Masse geronnen, später aber fester geworden; die Lust hätte sich aus dem Wasser durch seine Bewegung erzeugt, und so würde die Erde von der Lust, die Lust von dem Feuer gehalten“<sup>4)</sup>.

1) Plut. de pl. ph. I. 8; Stob. eod. I. p. 56; 293; Orig. phil. 9; Diog. L. II. 16; Sext. Emp. adv. math. IX. 360.

2) Orig. l. l. οὗτος δὲ τῷ τῷ ὀργαγέαν εἰδὼς μάχην.

3) Plut., Stob., Sext. Emp. ll. ll.

4) Diog. L. II. 16. Κλεψύδη δὲ τὸν αἰτίας εἶναι γενέσεας. θερμὸν καὶ ψυχόδυ. 17. πηγήμενόν (πηγήμενόν) γηραιού τὸ οὖμαρ ὅποι τοῦ θερμοῦ, καθό μὲν εἰς πυρῶδες (πυρῶδες) οὐκ

die Bildung der Erde schliesst sich ihm die Bildung der Thiere an. Als die Erde durch die Einwirkung der Wärme sich gebildet hatte, sei durch Mischung des Warmen mit dem Kalten und feuchten Erde das Thiergeflecht gebildet worden, von vielerlei Art, ein jedes Thier von dem andern verschieden, doch alle dieselbe Nahrung habend; denn sie hätten sich vom Schammi gähnt, in welchem sie geboren und welchen ihnen die Erde wie nährende Milch dargeboten hätte. Anfangs jedoch wödten sie nur eines kurzen Lebens theilhaftig gewesen, und erst später wäre ihnen die Erzeugung auseinander entstanden, es wären die Menschen von den übrigen Thieren gesondert worden, und hätten Herrscher und Gesetze und Künste und Städte und das übrige, was zum menschlichen Leben gehört, aufgestellt; doch wäre allen Thieren der Geist auf gleiche Weise eingeboren, und alle hätten einen Körper zum Gebrauch, mit einige langsamster, andere schneller \*).

---

σετω μαρτυρικῶν συντοταται, ποιεῖν γῆν, καθὸ δὲ περιόδου, ἀέρα γεννᾷν· δθεν η μὲν ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ο δὲ ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται. Orig. l. l. ἀπομρίνεσθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν "κυεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἡρεμεῖν.

\* \*) Orig. l. l. περὶ δὲ ζώων φησίν, Τι τὸ θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐγ τῷ πατέα μέρος (f. κάτω μέρει), δην τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμπολεῖται, ἀνεργατεῖται τὰ τε ἄλλα ζῶα πολλὰ καὶ ἀνόμοια, πάντα τὴν αὐτὴν διάτασιν ἔχοντα ἐκ τῆς ἡλίου τρεφόμενα· ἦν δὲ διηγοχρόνια. θορερον δὲ αὐτοῖς καὶ ἐξ ἀλλήλων γένεσις ἀνέστη καὶ διεργάθησαν ἀνθρώποι ἀπὸ τῶν ἄλλων καὶ ἡγερόντις καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συντοτησαν· τοῦν δὲ λέγει πάσιν ἐμφύεσθαι ζώωις δροῦσι· χρήσασθαι γὰρ ἵκανον καὶ τῷ σώματι δροῦσις (f. τῶν σωμάτων δρψ), τὸ μὲν βραδυτέρως, τὸ δὲ τάχυτέρως.

An die Art, wie Archelaos die allmäßige Ausbildung des Menschen sich dachte, möchte sich das anschließen, was uns von seiner Ethik gesagt wird<sup>1)</sup>. Doch ist die Bedeutung desselben in hohem Grade zweifelhaft. Sein Grundsatz nämlich wird in der Formel ausgedrückt: das Böse und Gute sei nicht von Natur, sondern aus Ueber-einkunft<sup>2)</sup>. Wenn man nun bedenkt, daß Archelaos Zeitgenosse der Sophisten war, könnte man sich geneigt fühlen, ihm diesen Ausdruck in sophistischem Sinne, in welchem er alle Sittlichkeit aufhebt, zu deuten; wenn man aber auf seine mechanische Ansicht von der Natur sieht, könnte man auch wohl einer mildern Deutung Gehör geben. Nach dieser nämlich war ihm überhaupt alles in der wahrnehmbaren Welt ein durch Vertheilung der Ursamen Entstandenes, nichts aber, was als ein Werden-des erscheint, von Natur, und so konnte von ihm auch die Vertheilung (*vóμος*) der Ursamen durch den Geist, als der Ursprung des Guten und des Bösen in der Welt angesehen werden<sup>3)</sup>. Nach dieser Erklärung würde man

1) Diog. L. II. 16; Sext. Emp. adv. math. VII. 14.

2) Diog. L. I. I. καὶ τὸ ἀδικεῖν εἶναι καὶ τὸ αἰλοχεῖν εὐφύτει, ἀλλὰ νόμῳ.

3) Um diese Erklärung nicht gezwungen zu finden, muß man sich an die Bedeutung, welche *vóμος* und *q.vóμος* bei den ältesten Mechanikern hatten, erinnern. So wird auch vom Anaximandros die *ἀδίκεια* in der ungleichen Vertheilung gesucht, vom Empedokles die *q.vóμος* überhaupt geleugnet (Plut. adv. Col. 10) und von Demokritos gelehrt, durch den *vóμος* allein sei süß und bitter, warm und kalt und Farbe, d. h. überhaupt sinnliche Beschaffenheit (Sext. Emp. adv. math. VII. 185; Galen. de elem. sec. Hipp. I. 2 p. 417 Kühn.); in dieser Lehre kann *vóμος* auch nicht das Gesetz

denn allerdings ein Zeugniß dafür finden, daß der Schule des Anaxagoras der Geist ein nach sittlichen Zwecken Wirk-  
sames gewesen sei, indem er den Gegensatz zwischen dem  
Guten und Bösen zu entwickeln strebe.

Mit dem Archelaos scheint die Wirksamkeit der anax-  
agorischen Schule ausgestorben zu sein, doch natürlich nicht  
so, daß nicht noch hier und da ähnliche Ansichten von der  
Natur sich erhalten hätten\*). Die ionische Philosophie  
wirkte aber zunächst auf die Sophisten ein, deren Lehren  
wir jedoch zu entwickeln verschieben müssen, bis wir auch  
die philosophischen Ansichten betrachtet haben werden, wel-  
che neben der ionischen Philosophie gleichzeitig sich in an-  
dern Stämmen des griechischen Volks hervorgehan hatten.

Die mechanische Naturlehre, welche wir in den Mei-  
nungen des Anaximandros, des Anaxagoras und des Ar-  
chelaos finden, schließt sich genau an die Beobachtung über  
die Veränderung der Erscheinungen durch die Veränderung  
chemischer und mechanischer Mischungen an, und ist in so  
fern der Erfahrung mehr zugewendet, als die dynamische  
Naturlehre; auch hat gewiß die mathematische Vorstel-  
lungweise von der Erfüllung des Raums durch Körper-  
liche Größen und von der Erfüllung der Zeit durch Raum-  
liche Bewegungen großen Einfluß auf ihre Ausbildung  
gehabt; aber sie verbindet sich auch mit speculativen Ge-

bedeuten, sondern nur das Zusammentreffen der Körperlichen Ex-  
istenz in ihrer Bewegung.

\*) Dem Eudoxos, einem Zeitgenossen des Platon, wird eine  
ähnliche Meinung beigelegt. Arist. met. I. 9. Auch spezielle Ar-  
tikel zuweilen von Anaxagorern.

danken, in wie fern sie das unveränderlich Wahre in der Erscheinung auffinden lehrt, und wenn sie gleich in dem Irrthum befangen ist, daß sich dies auf irgend eine Weise räumlich und sinnlich darstellen lasse, so ist sie doch geeignet, mehr im Einzelnen, als dies die dynamische Lehre vermag, darauf aufmerksam zu machen, wie die sinnlichen Beschaffenheiten, in welchen uns die Dinge erscheinen, nicht unmittelbar diesen beigelegt werden können. Hier-von haben wir den offensichtlichen Beweis in der Lehre des Anaxagoras, daß der Schnee schwarz sei. Aus dieser mechanischen Ansicht bildete sich nun auf sehr natürliche Weise der Gegensatz zwischen dem Körperlichen, an sich Unbewegten, welchem aber die Bewegung mitgetheilt werden kann, und zwischen dem Geistigen, dem bewegenden Grunde in der Natur, ein sehr wichtiger Fortschritt, wie schon früher angedeutet. Weiter als zur Ausbildung dieses Gegensatzes konnte die mechanische Naturlehre nicht führen; denn ein jeder Versuch, den dadurch hervorgetretenen Zwiespalt in der Natur aufzulösen, ging aus ihrem Gesichtskreis heraus, indem er auf eine Zurückführung alles Wahren entweder auf den bewegenden Geist oder auf das, bewegte Körperliche geleitet haben würde, von welchen beiden Wegen der eine über die Physik hinaus, der andere zur Verleugnung des Philosophischen führen müste. Man könnte meinen, ein Fortschritt in dieser Lehre sei noch möglich gewesen, nämlich in Rücksicht auf die Gründe des Bewegten nachzuweisen, daß nicht nur einige, sondern daß alle sinnliche Beschaffenheiten, in welchen uns die Dinge erscheinen, das wahre Wesen dieser Dinge nicht unmittelbar ausdrücken; allein möchte man nun dieses Über-

sen in der bloß räumlichen Ausdehnung, d. h. in der geometrischen Form, oder in einem übersinnlichen Charakter gesucht haben, auf gleiche Weise wäre man dadurch aus dem Kreise der Physik herausgetreten. So schloß sich denn auf natürliche Weise die Ausbildung der mechanischen Physik mit der Lehre des Anaxagoras und seiner Schüler. Wir sehen in ihr, so wie in andern Theilen der Geschichte der Philosophie, wie die Fortbildung der philosophischen Erkenntniß nur durch große Irrthümer gewonnen werden konnte. Noch dies ist zu erinnern, daß auch die Vorstellung von der Thätigkeit des Geistes aus der Unbestimmtheit, in welcher sie vom Anaxagoras aufgefaßt wurde, nicht herausgezogen werden konnte auf dem Wege der Physik. Dies sehen wir an der Bestrebung des Archelaos, die Begriffe des Guten und des Bösen zu bestimmen; denn welcher Auslegung seiner Lehre wir auch folgen, so ging doch seine Meinung dahin, entweder Gutes und Böses bloß zu Sankungen der Menschen zu machen, oder diesen Begriffen eine bloß physische Bedeutung zu geben. In diesem Gebiete wesentlich physischer Untersuchungen mußte man sich damit begnügen, auf den Begriff des Geistes gestoßen zu sein; man befand sich damit offenbar an der Schwelle, welche am Ausgange der Physik liegt.

---



## B i e r t e s S u ß.

Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie  
zweite Abtheilung. Die pythagorische Phi-  
losophie.

---

## ବୁଦ୍ଧ ପାତ୍ରକାଳୀ

ବେଦଗୀତିର ମହିମାନଙ୍କ ମହାନଙ୍କ ମହାନଙ୍କ  
ମହାନଙ୍କ ମହାନଙ୍କ ମହାନଙ୍କ ମହାନଙ୍କ

## Erstes Capitel.

### Pythagoras und die Pythagoräer.

Gast um dieselbe Zeit, als die ionische Philosophie in Kleinasien sich zu entwickeln begann, entstand auch in den Colonien der Griechen in Italien eine philosophische Denkweise. Die Colonien in Italien waren größtenteils von Achäern und Dorern gestiftet worden; sie enthielten eines politischen Mittelpunkts, standen aber doch in mannigfältigen Verbindungen untereinander, wie von ihrer dunklen Geschichte bewiesen wird; auch mit den benachbarten Griechen in Sizilien fand lebhafter Verkehr statt. Das dorische Element scheint in diesen Gegenden das Übergewicht gehabt zu haben; wenigstens neigte sich ihre Sprache zum Dorismus mit örtlichen Eigenthümlichkeiten. Daß sich hier früh geistige Erregung zeigte, davon geben uns Zeugniß die geprägten Gesetzebungen eines Zaleukos und eines Charondas, die Blüthe der Dichtkunst und der Redekunst, hauptsächlich in Sizilien, und die Bildung einer eigenen Schule von Arzten in Kroton. Der Wohlstand der Städte war bedeutend, wovon

auch die vielen Sieger in den olympischen Spielen zeugen; er führte bald zur Ueppigkeit und Verweichlichung.

Nun ist es auffallend, daß die Philosophie in diesen Pflanzstädten nicht von Einheimischen zuerst ausgebildet, sondern von ionischen Fremdlingen hierher gebracht wurde, nachher aber, sobald der erste Anstoß gegeben war, viele Förderer und Bewunderer unter den Eingeborenen fand. Dies ist dem Bildungsgange der Griechen gemäß. Von der Philosophie, welche sich in den dorischen und achäischen Städten ausbreitete, müssen wir hier zuerst reden, weil sie nicht nur der Zeit nach um etwas früher, als die Philosophie in der ionischen Pflanzstadt Elea, entstanden zu sein scheint, sondern auch, weil sie der ionischen Philosophie nöther verwandt ist, als diese. Dies muß den auffallend seyn, welche von der Verwandtschaft der Ethikus auf Verwandtschaft der Diotest mit Sicherheit schließen zu dürfen glauben; allein es ist nicht anders; der Mensch, welcher trug: Allenheit: Strengeart: in sich, und veränderte Verhältnisse des Lebens ziehen auch andere Seiten seines Dienstes an das Licht. Nach Kroton, einer achäischen Pflanzstadt, kam ein ionischer Griech, Pythagoras, geboren zu Samos in den 49. Dl. \*) ein weiser Mann, dessen Zusammenig auf

\*) Clem. Alex. strom. I. p. 309; cf. Diod. Sic. XII. 9. Die Annahme ist freilich nicht sicher; so wie die Zeitrechnung über den Pythagoras und über die Geschichte, welche mit ihm zusammenhangt, überhaupt sehr schwankend ist. Diese Geschichte ist zwar erst durch die Sage hindurchgegangen, nachher als historischer Roman behandelt worden. Daß dies schon von den Schülern des Platon und des Aristoteles geschehen sei, noch mehr aber vom Apollonius

die tyrrhenischen Völker zurückgeführt wird<sup>1)</sup>). Das Leben dieses Mannes ist noch mehr, als das Leben aller übrigen ältesten Philosophen, von einem mythischen Dunkel umhüllt, und die fabelhaften Sagen über ihn sind fast so alt, als die Geschichte<sup>2)</sup>. Es kann uns daher auch nur wenig über ihn aufklären, daß wir ausführliche Erzählungen über seine Schicksale und Thaten aus den späteren Zeiten des Alterthums besitzen<sup>3)</sup>, welche aus mancherlei Fabeln und Anecdoten zusammengesetzt sind, über den Charakter des Mannes aber uns selten belehren. Alle Ueberlieferungen jedoch lassen uns glauben, daß Pythagoras mit nicht gewöhnlichen Kenntnissen versehen war<sup>4)</sup>.

---

nios und den Neu-Pythagorern und Neu-Platonikern, ist mir außer Zweifel. Krische, de societatis a Pythagora in urbe Crotoniarum conditae scopo politico. Gott. 1830. 4. haupts zu viel auf die Glaubhaftigkeit des Aristorenos, Dikdarchos und Apollonios. Es ist seltsam, daß der Ionier Pythagoras ein Ideal dorischer Weisheit sein soll.

1) Nach dem Aristorenos, Dikdarchos, Theopompos, Kleantos. Clem. Alex. strom. I. p. 300; Diog. L. VIII. 1; Porphyri. vita Pythag. 1; 2, cf. Kiessling ad. h. l. Auch Philaster wird Pythagoras genannt, welches auf Abkunft seiner Familie aus Phlius zu deuten scheint. Lycus ap. Porphyri. v. Pyth. 5; Pausan. II. 13; cf. Krische p. 3. Daß er vom Lykos auch Metapontiner genannt wurde, geht sehr wahrscheinlich nur auf seinen Aufenthalt in Metapont.

2) Herodot. IV. 95.

3) Porphyrii vita Pythagorae; Jamblichus de vita Pythagorae; Diog. L. VIII. 1—50; Phot. bibl. cod. CCLIX. enthält nur wenig über das Leben des Pyth., auch über die Lehren der Pythagorer nur wenig Bedeutendes.

4) Herodot. IV. 95. καὶ Ἑλλήνων οὐ τῷ αὐθεντεστάτῳ σοφοῖς Πυθαγόρη. Heraclit. ap. Diog. L. IX. 1. schreibt dem Pythagoras ποιημαθέν zu, und sagt von ihm b. Diog. L. VIII.

Ueber die Gegenstände, auf welche sich seine Forschung bezog, können wir einigermaßen urtheilen, wenn auch nicht über den Umfang, welchen seine Kenntnisse in denselben erreicht hatten. Pythagoras wird zu den ausgezeichnetsten Begründern der wissenschaftlichen Mathematik gezählt<sup>1)</sup>, wofür auch die Richtung seiner Schule spricht; daran schließt es sich an, daß er mit der Bestimmung des Maahes und des Gewichts sich beschäftigt haben soll<sup>2)</sup>, die Verhältnisse der musikalischen Länge maß<sup>3)</sup> und auch in der Astronomie Manches entdeckt haben soll<sup>4)</sup>. Alles dies hat jedoch mehr Wahrscheinlichkeit, wenn wir den Gang der wissenschaftlichen Entwicklung in der Schule des Pythagoras betrachten, als wenn wir die einzelnen Zeugnisse untersuchen. Aus demselben Grunde sind wir auch geneigt, dem Pythagoras Versuche in der Arzneikunst zuschreiben<sup>5)</sup>, welche jedoch hauptsächlich an die Wirkungen der Musik auf das Gemüth des Menschen sich ange-

6: Πυθαγόρης Μυτισάρχου λετοφθνη ἡσησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐπειήσατο ἑατοῦ σοφίην, πολυμαθήην, κακοτεχνίην.

1) Cic. de nat. D. III. 86; Diog. L. I. 25; VIII. 11; 12. Diese und andere ähnliche Stellen beweisen, daß die Spätern die Verdienste des Pythagoras um die Mathematik nicht mehr zu bestimmen wußten.

2) Aristox. ap. Diog. L. VIII. 14 in sehr übertriebenen Ausdrücken.

3) Porphyr. in Ptolem. harm. 3. p. 213; Diog. L. VIII. 12; Boeth. de mus. I. 10; 11.

4) Diog. L. VIII. 14; Plin. hist. nat. II. 8; 21.

5) Diog. L. VIII. 12; Gal. de medio. I. praeft.; cf. III. 4.

schlossen zu haben scheinen<sup>1)</sup>; und wenn wir bedenken, daß sein Bestreben auf Erziehung der Menschheit durch Sitte und Lebensweise abzweigte<sup>2)</sup>, und daß Gymnastik als ein Haupttheil der Erziehung von den Griechen überhaupt, und besonders von den Pythagordern anerkannt wurde, so ist es uns auch nicht unwahrscheinlich, daß er für die Gymnastik gewisse Grundsätze aussetzte oder ihre allgemeine Bedeutung für das sittliche Leben anerkennen lehrte<sup>3)</sup>.

Allein alle diese Kenntnisse und Geschicklichkeiten scheinen weniger den Mittelpunkt seines Lebens zu bezeichnen, als der Sagentrieß, welcher um sein Leben verbreitet ist. Alle diese Fabeln und Geschichtchen, welche uns über ihn erzählt werden, verkündigen uns in dem Pythagoras den Wunderthäter, den heiligen Mann, den Verkünder göttlicher Weisheit. Daher ist schon seine Geburt mit Wundern umgeben; von Einigen wird er ein Sohn des Apollon, von Andern ein Sohn des Hermes genannt; seine Erscheinung wird in göttlichem Glanze erblickt, einen goldenen Schenkel soll er gezeigt haben, Abaris der Skythe kam zu ihm auf goldnem Pferle geflogen, zu derselben

1) Porph. v. P. 80; 88; Jambl. v. P. 164; 244. Es braucht nur erwähnt zu werden, daß dem Pythagoras auch der Gebrauch von Formeln und andern Mitteln der Zauberei zugeschrieben wird.

2) Plat. de rep. X. p. 600.

3) In dem, was von seinen gymnastischen und musikalischen Übungen und Kenntnissen gesagt wird, sind übrigens Verwechslungen zu fürchten, da auch der Philosoph Pythagoras von einem Athleten und einem Musiker dieses Namens unterschieden wird. Sie noch andere dieses Namens. Diog. L. VIII. 46; 47; Aristot. harm. elem. II. p. 86 ap. Melbom.

Zeit wurde er an verschiedenen Orten gesehen, Thiere folgten seinem Rufe, der Flügiggott redete ihn an, vom Hermes besaß er das Geschenk der Erinnerung an sein früheres Leben und in Andern wußte er dieselbe Erinnerung zu erwecken, die Harmonie der Sphären soll er gehabt haben, und seine Aussprüche galten als untrügliche Wahrheit; wie ist es nun zu verwundern, daß er von den Krotoniaten der hyperboreische Apollon genannt wurde<sup>1)</sup>! Es ist aber klar, daß alle diese Meinungen und Fabeln nur über einen Mann entstehen konnten, der entweder sich selbst, oder dem doch seine nächste Umgebung ein näheres Verhältniß zu dem Göttlichen zuschrieb, als andern Menschen zukomme. Darüber sind auch die unzweideutigsten Zeugnisse des Alterthums vorhanden, von welchen wir nur das älteste anführen wollen, das Zeugniß des Herodotos, welcher von einem geheimen Gottesdienste der Pythagoräer, den pythagorischen Orgien, und von einer heiligen Erzählung oder Formel dieses Gottesdienstes spricht<sup>2)</sup>. Wenn wir nun finden, daß Zahlenlehre und Geometrie, Musik und Astronomie, ja selbst Medicin und Gymnastik, zu welcher auch die Orchestrik zu rechnen ist, bei den Pythagoräern in der innigsten Verbindung mit der Verehrung der Götter standen, so wird man wohl nicht zwe-

1) Die Erzählungen sind bekannt; ich will daher nur bemerken, daß für einige derselben Aristoteles als Gewährsmann angeführt wird. Aelian. v. h. II. 26; Apollon. Dysc. hist. mir. 6.

2) II. 81; cf. Arist. ap. Jambl. v. P. 51. Noch älter ist das Zeugniß des Xenophanes (Diog. L. VIII. 36) über den Pythagoras selbst, doch kann es nur indirect für unseren Zweck gebraucht werden.

feln dürfen, daß der Mittelpunkt aller Kenntnisse der Pythagoräer, und muthmaßlich auch des Pythagoras, in dem geheimen Gottesdienste, welcher vom Pythagoras abgeleitet wurde, zu suchen sei, einem Gottesdienste, welcher von seinen Anhängern für heiliger gehalten wurde, als der öffentliche, vom Staate angeordnete und geleitete.

Wenn man nun einen solchen wunderbaren Mann, wie den Pythagoras, betrachtet, so möchte man wohl gern wissen, wie er zu dem geworden sei, als welchen er sich später zeigte, und wie er die Mittel zu seiner ausgebreteten Wirksamkeit erlangte. Dieses Verlangen hat zu vielen Vermuthungen geführt, welche zum Theil auf geschichtlicher Ueberlieferung beruhen mögen. Allein wenn man bedenkt, welche Masse von Fabeln an die Ueberlieferungen über den Pythagoras im Verlauf der Zeiten sich angeknüpft hat, wie dagegen das, was wir von den ältesten Zeugen über ihn wissen, nur sehr wenig ist, so darf man kaum hoffen, hier das Wahre von dem Ersonnernen scheiden zu können. Die Ueberlieferungen der späteren Zeit über die Bildung des Pythagoras führen uns in so weite Räume, daß wir darin alle Bestimmtheit verlieren. Die Lehrer des Pythagoras in der Geometrie sollen die Ägypter, in der Arithmetik die Phöniker \*), in der Astronomie die Chaldaer, in den heiligen Dingen und in den

\*) Hiermit hängt zusammen, daß Pythagoras der Schüler des Phönikers Moschos oder Moschos, des Urhebers der Atomlehre nach dem Poseidonios, genannt wird. Moschos ist von Einigen für Moses gehalten worden; damit hängt dann wieder zusammen, daß Pythagoras von der jüdischen Religionslehre Kenntniß gehabt haben soll.

Mörschriften für das Leben die Magier gewesen sein<sup>1)</sup>); dabei bleibt den Griechen gar nichts übrig, und Pythagoras erscheint wie ein orientalisch Gebildeter. Von der andern Seite werden von griechisch gelehrt Männern zwei unbekannte Weise der Vorzeit, Kreophylos<sup>2)</sup> und Hermodamas<sup>3)</sup>, von den sieben Weisen Bias<sup>4)</sup> und Thales<sup>5)</sup>, außerdem Anaximandros der Physiker<sup>6)</sup>, und nach der am meisten verbreiteten Meinung Pherekydes der Mythograph<sup>7)</sup> seine Lehrer genannt. Von allen diesen Meinungen und Sagen aber verdienen nur zwei eine etwas ausführlichere Betrachtung, nämlich daß Pythagoras ein Schüler der ägyptischen Priester und daß er ein Schüler des Pherekydes gewesen.

Wenn wir bedenken, daß Ägypten vorzugsweise das Wunderland der alten Griechen war, und bei seiner seltsamen und verschloßenen Bildung, welche sich doch in ihren großartigen Werken den Augen aufdrang, den Griechen wunderbar erscheinen mußte, sobald sie mit ihm bekannt wurden: so kann es uns nicht auffallen, daß man

1) Porphy. v. P. 6; Apulej. flör. I. fin. Andere Ueberlebensungen übergehe ich.

2) Jambl. v. P. 9.

3) Porph. v. P. 2; Diog. L. VIII. 2. Cf. Jambl. v. P. 11; Diog. L. l. l. cum not. Menag. Kreophylos und Hermodamas sollen auch nur eine Person gewesen sein.

4) Jambl. v. P. 11.

5) Ib.

6) Ib.; Porph. l. l.; Apulej. flör. l. l.

7) Nach dem Andean, Duris und Kritiasnos. Diog. L. l. 118; 119; Cic. de divin. I. 50.

dem seltsamen Mann Pythagoras mit den Ägyptern in Verbindung brachte. Es kommt nun hinzu, daß die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung und manche seiner ascetischen Vorschriften, wenigstens wie man sie in späterer Zeit sich dachte, mit ägyptischen Lehren und Gebräuchen Aehnlichkeit hatten; wohin konnte man sie also schicklicher ableiten, als aus Ägypten? Ferner ist die Sage ziemlich alt, daß Pythagoras, ehe er nach Kroton kam, große und lange dauernde Reisen gemacht habe, und schwerlich möchten diese, wenn wir der Wahrscheinlichkeit folgen, in Zweifel gezogen werden. Samos überdies stand in Verkehr mit Ägypten, theils durch Privatleute, theils durch die Verbindungen, welche der Tyrann Polykrates daselbst unterhielt; die Sage aber bringt den Pythagoras auch mit dem Polykrates in Verbindung. Es läßt sich also wohl die Wahrscheinlichkeit nicht leugnen, daß Pythagoras nach Ägypten gereist sei. Jedoch möchten wir hieraus nicht schließen, er sei auch in die Geheimnisse der ägyptischen Priester eingeweiht worden \*), da theils die Zeugnisse nicht genügen, theils die Einrichtung des ägyptischen Kastenwesens es durchaus unwahrscheinlich macht. Auch ist eine oberflächliche Kenntniß der ägyptischen Meinungen und Gebräuche vollkommen hinklänglich, um das zu erklären, was auf sie zurückgeführt wird. Die Geometrie, von welcher Herodot meint, daß sie aus Ägypten zu den Griechen gekommen sei, war überhaupt das mal in der Kindheit; die Griechen mussten ihr erst eine wissenschaftliche Gestalt geben, und konnten nichts als

---

\*) Antiphon ap. Porph. v. P. 7; 8; Jambl. v. P. 18; 19.

Handgriffe und eine gewisse Uebung von den Aegyptern erlernen. Die Lehre von der Seelenwanderung war eine öffentliche Lehre bei den Aegyptern, und Pythagoras brauchte sie nicht eben von den Aegyptern zu entleihen<sup>1)</sup>. Außerdem werden einige Gebräuche bei der Bestattung der Toten und in der Enthaltung von Lebensmitteln den Pythagoräern, wie den Aegyptern beigelegt, doch dies sind äußerliche Dinge, welche auf die innere Bildung der Menschen keinen bemerkbaren Einfluss haben und Kenntnis der priesterlichen Geheimnisse nicht voraussehen. Ueberdies ist hierüber Vieles in späteren Zeiten erfonnen worden<sup>2)</sup>. Nur Eins ist noch zu erwähnen, nämlich die symbolische Darstellungsweise, welche den Pythagoräern und Aegyptern gemein war. Daß eine symbolische Darstellungsweise einem jeden öffentlichen und geheimen Gottesdienste sich anschließen müsse, liegt in dessen Natur; nur beim öffentlichen Cultus ist der Sinn offenbar, beim geheimen nur den Eingeweihten zugänglich. Nun haben aber die ägyptische Symbolik und die pythagorische, so viel wir urtheilen können, nur eine sehr entfernte Aehnlichkeit. Bei den Pythagoräern finden wir Zahlensymbole vorherrschend, sonst aber gewisse symbolische Lebensregeln, welche ganz die Farbe griechischer Lebensweisheit und griechischer Verhältnisse haben; nur in den geometrischen Symbolen der Pythagoräer könnte man eine entfernte Aehnlichkeit mit den ägyptischen Hieroglyphen suchen. Wenn man aber bemerkt, daß die geometrischen Symbole der Pythagoräer

1) S. oben S. 168.

2) S. weiter unten.

mit ihren Zahlensymbolen in der genauesten Verbindung stehen, so wird man auch diese Ähnlichkeit nicht weiter verfolgen wollen.

Mit dem Pherecydes seien den Pythagoras einige Aneldoten in Verbindung, in welchen man an die Stelle seines Namens fast jeden andern Namen setzen könnte. Unter den Meinungen des Pythagoras hat man seine Lehre von der Seelenwanderung von dem Pherecydes ableiten wollen. Man hat also die Wahl, ob man die Bekanntheit des Pythagoras mit dieser Lehre von dem Pherecydes oder von den Ägyptern herleiten will. Conft sitt den wir keine Spuren, daß Pythagoras von den mythischen Erzählungen des Pherecydes etwas in seine Philosophie aufgenommen hätte, vielmehr legt Aristoteles dem Pherecydes und den Pythagoräern ganz entgegengesetzte Meinungen über den Ursprung der Diage bei \*).

Wir sehen also, daß die Bildungsgeschichte des Pythagoras mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit aus keiner der Überlieferungen, welche sie betreffen, nachzuweisen ist. Das Beste werden wir ihm wohl selbst als Ergebnis eigner Forschung und den Einwirkungen seiner Zeit, welche nach wissenschaftlicher Erkenntnis wichtig emporstrebte, zuschreiben müssen. Wenn wir diese Einwirkungen seiner Zeit auf ihn gebürgt würdigen, so werden wir aber auch zur Genüge uns erkennen können, wie er bei eignem wissenschaftlichen Streben das werden konnte, als was wir ihn erkennen müssen, ein Mann, welcher auf die wissen-

\*) Met. I. 7; ap. Stob. ecl. I. p. 380; cf. Diog. L. I. 119;  
Arist. met. XIV. 4; cf. XII. 7.

schaffliche Einsicht und sittliche Gefügung seiner Zeitgenossen und der Folgezeit einen nicht geringen Einfluß ausgeübt hat. Schon hatten sich unter den Griechen die ersten Anfänge der wissenschaftlichen Mathematik gebildet; mit ihr in Verbindung stand die astronomische Beobachtung und die Frage nach der Entstehung und kosmischen Bedeutung der Gestirne; Musik und Gymnastik wurden als Bildungsmittel des Geistes und des Körpers geübt; in den Naomen der Dichter und Weisen sprach sich Lebensweisheit aus, und die religiöse Betrachtung der Dinge war in dem Volke noch lebendig und einer weiteren Ausbildung fähig. Wenn wir in dieser religiösen Richtung den Mittelpunkt des Strebens, welches im Pythagoras war, finden, so werden wir auch wohl schwerlich uns geneigt fühlen, an eine ausländische Weisheit des Pythagoras zu glauben; denn das, was wir in derselben Bildungsperiode des griechischen Volks, theils vor, theils nach dem Pythagoras, von ähnlichen Versuchen einer mythischen Hoffnung des Heiligen finden, zeigt offenbar, wie es ganz reu aus dem griechischen Wesen hervorgegangen ist. Man möge sich hierbei an den Epimenides und den Exedotus erinnern. Auch finden wir, daß die Wage des Pythagoras aus griechischen Quellen seine religiösen Vorstellungen schöpfen läßt. Denn außerdem, daß seine Geheimlehre mit der orphischen nicht selten zusammengestellt wird, soll er auch in Knosa gewesen sein und sich in die Geheimnisse der ibischen Höhle haben einweihen lassen \*); auch wird erzählt, daß er die meisten sei-

---

\*) Jamb. v. P. 25; Porphy. v. P. 17; Diag. L. VIII. 8.

der ethischen Lehren, d. h. wohl seiner ascetischen, mit der Religion in Verbindung stehenden Vorschriften, von der delphischen Priesterin Σθεντοκλεια empfangen habe<sup>1)</sup>). Als eine Maßmaßung mag es hier stehen, daß Pythagoras schon durch seine Abstammung von den tyrrhenischen Verlobtern eine heilige Sage überliefert erhalten haben könnte, welche er seinen Zwecken gewiß nur weiter auszudrücken brauchte<sup>2)</sup>.

Dass er keine religiösen Absichten in einer geheimen Lehre fortpflanzte, liegt schon in dem Worte Οργια, mit welchem sie Herodot bezeichnet; es wird uns aber auch

1) Aristoxen. ap. Diog. L. VIII. 8; 21; Porphy. v. P. 41.

2) Bedenklich hat Böckl im Igloophomes die orphisch-hel-  
äischen Mysterien auf die Pythagoräer und den Pythagoras zurück-  
zuführen gesucht. Darin ist vielleicht zu viel gesagt oder geleugnet.  
Wenn man aber dagegen hauptsächlich den Zusammenhang des Py-  
thagoras mit der Verehrung des Apollon, welche in mehreren Paus-  
ten der Sage heraustritt, geltend gemacht hat und wie Krüger p.  
22 sq.; 33 sq. behauptet, daß Pythagoras gar nichts, sondern erst  
seine sogleich nach seinem Tode ausgearbeiteten Schüler mit den bal-  
äischen Mysterien zu tun gehabt hätten, so müssen wir billig Be-  
denken tragen, ein anderes Urtheil über den Pythagoras zu fällen,  
als das, was durch den Mund dieser Schüler zu uns gekommen  
ist. Die These abzuthun ist unhöres Dross nicht; aber aufmerksam  
müssten wir darauf machen, daß nicht allein der Apollodienst, son-  
dern auch der Dienst des Hermes in vielen, bedeutenden Sagen über  
den Pythagoras heraustritt, was eine Verbindung mit den sano-  
thäischen Mysterien verneht lässt, und daß wir beim Phytolax,  
dem echtesten Schüler pythagorischer Philosophie, auch eine Bezie-  
hung auf die baläischen Culte finden (Böckl's Phytol. S. 153),  
wie ja auch sein Buch die Balchen genannt wurde. Böckl a. a.  
D. S. 34 ff. Alles dies lässt uns vermuten, was ja auch von  
diesen neugebildeten Mysterien an sich wahrscheinlich ist, daß sie eine  
eklectische Vermischung und allgemeinere Deutung früherer Culte  
enthielten.

ausdrücklich auf glaubhafte Weise versichert, daß die Pythagoräer den Grundsatz hatten, nicht Allen sei Alles zu verkünden<sup>1)</sup>). Diese Orgien scheinen auch im eigentlichen Griechenland verbreitet gewesen zu sein; wenigstens spricht Herodot von ihnen als von einer allgemein bekannten Sache; die meiste Verbreitung haben sie aber wohl in den italischen Uflanzstädten gefunden. Warum nun hierher Pythagoras seine Wirksamkeit verlegte, darüber giebt es verschiedene Sagen, unter welchen die wahrscheinlichere schwer zu finden ist; genug wir wissen, daß er von Samos nach Kroton auswanderte. Dies soll im vierzigsten Jahre seines Alters geschehen sein<sup>2)</sup>). Wir übergehen die wunderbaren Erzählungen von seinem Aufreten in Kroton, von der göttergleichen Verehrung, welche er daselbst gefunden, von der plötzlichen Sittenveränderung, welche er bewirkt haben soll, und bemerken nur, daß er nach glaubhaften Überlieferungen eine eigenthümliche Art des Privatlebens unter denen, welche sich ihm anschlossen, einrichtete<sup>3)</sup>). Daß dieses Leben, welches sich auch später unter seinen Anhängern erhielt, eben als ein Privatleben bezeichnet wird, beweist auch, daß alle die Erzählungen der Spättern, welche vom Pythagoras selbst eine Umwälzung der Staatsform nicht nur in Kroton, sondern auch in andern Städten Italiens bewirken lassen, übertreiben, wiewohl dadurch nicht ausgeschlossen wird, daß Pythagoras seinen

1) Aristox. ap. Diog. L. VIII. 15; Arist. ap. Jambl. v. P. 31.

2) Aristox. ap. Porph. v. P. 9. Nach Cicero de rep. II. 15 in der 62. Olymp.

3) Plat. de rep. X. p. 600.

Anhängern auch politische Grundsätze einpflanzen mochte, welche auf eine Veränderung der Staatsverfassung abzwecken konnten. Von politischen Grundsätzen der Pythagoräer wird uns wenigstens sehr viel erzählt<sup>1)</sup>; sie sollen aristokratischer Richtung gewesen sein<sup>2)</sup>, und wenn man die späteren Schicksale der Pythagoräer bedenkt, so ist beides wahrscheinlich, so wie denn auch die innige Verbindung der alten Religion mit dem Politischen bei den pythagorischen Orgien etwas Aehnliches erwarten läßt. Nur muß man nicht glauben, die Geheimnisse der Pythagoräer seien bloß politischer Art gewesen, vielmehr bestreiten uns die wahrscheinlichsten Ueberlieferungen durchaus, den Mittelpunkt der pythagorischen Genossenschaft in einer geheimen Religionslehre zu suchen.

Die Gesellschaft, welche Pythagoras stiftete, wird als ein geheimer Bund angesehen. Damit hängen viele Ueberlieferungen zusammen, welche zum Theil in späteren Zeiten in's Unglaubliche, ja fast in's Unmögliche übertrieben worden sind. Vor der völligen Einweihung in die Orgien sind wohl unstreitig nach der Art solcher Einrichungen Prüfungen oder niedere Arten der Weihen vorher gegangen. Als etwas dem Pythagoras Eigenthümliches wird erzählt, daß er zuvor die Gesichtszüge der Einzuweihenden untersucht habe<sup>3)</sup>; nachher soll er sie, während der Zeit der ersten Weihungen, zum Stillschweigen (ε-

1) Varro ap. August. de ordine II. 54; Posidon. ap. Sennec. ep. 90.

2) Diog. L. VIII. 8; Jamb. v. P. 257.

3) Gell. noct. Att. I. 9.

μυστα) gewöhnt haben'); die Zeit der ersten Weihungen wird aber verschieden angegeben; wie wir denn über diese Dinge nichts mit großer Sicherheit versichern möchten. Nur scheint es uns der Einrichtung solcher Genossenschaften gemäß zu sein, daß sich nach dem Grade der Weihe die Pythagoräer in mehrere Classeen abheilten, über deren Benennungen man nichts Sichereres angeben kann, welche aber gewöhnlich unter den Namen der Esoteriker und der Exoteriker unterschieden werden. Bei solchen heiligen Gesellschaften kann es nicht auffallen, daß man über Vieles auf das Ansehen des ersten Stifters sich berufen müste, und dies ist die wahrscheinlichste Deutung, welche man dem berühmten αὐτὸς ἡρός der Pythagoräer geben kann<sup>1)</sup>. Auch kann es dabei nicht auffallen, daß Weiber, die vielfältig geprägten Pythagoräerinnen, an den Geheimnissen Theil hatten<sup>2)</sup>. Zusammengehalten wurde der Bund durch gemeinschaftliche Lebensweise und Sitte, durch Uebungen allerlei Art des Leibes und des Geistes; Vorschriften gab es für die Mitglieder, zum Theil in symbolischen Sprüchen, deren Bedeutung sich errathen, aber nicht mit Gewissheit entziffern läßt<sup>3)</sup>, zum Theil in deutlicher ausgesprochenen Lebensregeln, von welchen ein Theil in die so genannten goldenen Sprüche des Pythagoras übergegangen sein mag. In der gemeinschaftlichen Lebensart der Pythagoräer gehörten ihre gemeinschaftlichen Mahle (ποιο-

1) Gell. l. l.; Jambl. v. P. 68; 72; 226.

2) Cic. de nat. D. I. 5.

3) Jambl. v. P. 267 fin.

4) Darüber weitläufig Jambl. protrept. 21.

trū), und auch besondere Speiseverordnungen sollen sie vom Pythagoras empfangen haben; doch sind die Liebeslieferungen hierüber nicht in Übereinstimmung<sup>1).</sup> Endlich hatten sie auch eigenthümliche Verordnungen für das Begräbnis der Eingeweihten<sup>2).</sup> Als eine Übertreibung späterer ist es anzusehen, daß sie Gemeinschaft des Vermögens gehabt hätten<sup>3)</sup>, denn dagegen stimmen manche Erzählungen, welche von eignem Vermögen einzelner Pythagoräer sprechen, und mehr Wahrscheinlichkeit haben, als die allgemeine Angabe.

Der Bund der Pythagoräer gehörte nur noch zu einer eigenthümlichen wissenschaftlichen Entwicklung. Auf welche Gegenstände diese sich bezog, ist schon früher angedeutet worden, als von den Scrutinissen des Pythagoras die Rede

1) Verbot des Bohneneßens nach einer wahrscheinlich unechten Sage des Aristoteles (Diog. L. VIII. 84), ein ägyptisches Institut nach Herodot. II. 87; Aristoxenos dagegen sagt, Pythagoras habe die Bohnen von allen Gemüsen am meisten empfohlen. Gell. IV. 11. Verbot des Fischereßens, ebenfalls gleich den Ägyptern; die Sage hierüber ist nicht sehr verarbeitet und beruht auf Fabeln. Verbot des Fleischeßens; darüber waren verschiedene Sagen. Eudox. ap. Porphy. v. P. 7; Jambl. v. P. 85; 108; Diog. L. VIII. 20. Das Sicherste ist, dem Arist. zu folgen, nach welchem die Pythag. nur einige Eingeweide und einige Arten Fische nicht essen. Gell. I. 1.; Diog. L. VIII. 19. Cf. Porphy. de abstin. I. 26. Die Angabe des Aristoxenos, sie hielten nur des Ackerstiers und des Wilders sich enthalten, natürlich ihrer Rücksicht wegen, scheint eine spätere Deutung zu sein. Diog. L. VIII. 20; cf. Athen. X. 18 p. 418.

2) Herodot. II. 81.

3) Gell. Noct. Att. I. 9. Die Sage ist wohl wohl daraus entstanden, daß die Pythag. zu ihren gesellschaftlichen Mahlzeiten etwas von ihrem Vermögen zusammenbringen mußten, theils daraus, daß sie den Grundsatz hatten, den Grundstein sei Alles gemein.

war. Als durchlaufender, verbindender Faden ist die religiöse Gesinnung anzusehen; Hauptgegenstände des wissenschaftlichen Strebens aber waren Mathematik und Musik; diese verzweigten sich so mit ihrer ganzen Ansicht von der Wissenschaft, daß nicht mit Unrecht gesagt werden kann, durch Mathematik und Musik sei ihre ganze Lehre verbunden. Dass nun an die religiöse Gesinnung, sobald sie mit wissenschaftlichem Streben zusammentrifft, auch philosophische Forschungen sich anschließen; ist ganz natürlich, und so dürfen wir auch wohl schon beim Pythagoras selbst eine gewisse Entwicklung des Philosophischen vermuten. Uebrigens müssen wir hier unserer Unwissenheit gestehen; was Pythagoras selbst philosophirt habe, darüber können wir nicht urtheilen, da die Schriftsteller unter den Alten, welche am besten und am meisten kritisch von den Lehren älterer Philosophen sprechen, Platon und Aristoteles, dem Pythagoras nie irgend ein Philosophem beilegen, die Nachrichten Späterer aber hierüber gar nicht zu berücksichtigen sind, indem sie alles, was die Pythagoräer lehrten, auch auf das eine Haupt des Pythagoras zurückwerfen. Wir können nur vermuten, daß die ersten Keime der philosophischen Ansicht, welche später unter seinen Schülern sich weiter ausbildeten, schon beim Pythagoras vorhanden gewesen sind.

Nun hat man gemeint, die Eintheilung des Bundes der Pythagoräer habe sich auch auf die Ueberlieferung der Philosophie bezogen, so daß gewisse Lehren nur den Egoterikern mitgetheilt worden seien; andere auch den Egoterikern, außer dem Bunde aber habe man niemandem die philosophische Lehre mitgetheilt. Hierauf beziehen sich mehr

tere Sagen, welche von Judgementen wegen ihrer Schwierigkeit und von unglücklichem Geschick derer, welche die geheime Lehre verrathen, erzählen. Wenn wir nun bemerken, daß bei den ältern Zeugen zwar von Geheimnissen der Pythagoräer die Rede ist, aber nicht von philosophischen \*); daß aber die Späteren, welchen Geheimniskrämerei auch in der Philosophie lieb war, von einer geheimen Philosophie der Pythagoräer reden: so wird wohl jeder die unreine Quelle der Ueberlieferung ahnen. Das, was genau mit der religiösen Lehre der Pythagoräer verknüpft war, mußte wohl geheim gehalten werden, das dagegen, was als etwas rein Wissenschaftliches frei und allgemein verständlich dargestellt werden konnte, dies geheim zu halten, dazu war keine Veranlassung vorhanden. Nun ist es wohl natürlich, daß, je länger das Philosophische unter den Pythagoräern ausgebildet wurde, um so mehr auch sein wissenschaftlicher Gehalt an den Tag trat, dagegen in den früheren Zeiten es mehr mit der Quelle seines Ursprungs, den religiösen Sagen und Vorschriften, verwachsen war, und also auch mehr in dem

\*) Aristoteles bemerkt nur im Allgemeinen, die Pythagoräer hätten die Regel aufgestellt, man dürfe nicht allen alles sagen; doch ist die Stelle aus einer Schrift über die Gesetze für die Erziehung, wo so etwas leicht eine besondere Beziehung haben könnte. Diog. VIII. 15. Aristot. sagt Jambl. v. P. 81, zu den tiefsten Geheimnissen der Pythagoräer habe es gehört, daß es drei Arten vernünftiger Wesen gebe, Götter, Menschen und ein Mittleres, von welcher Art Pythagoras, welches hoffentlich niemand für etwas Philosophisches halten wird. Mehr an das Philosophische streift zwar das, was Platon, Phaed. p. 62, als Geheimnis ansahet, doch auch dies ist nur mythische Einkleidung und nicht einmal mit Sicherheit auf die Pythag. zu beziehen. Cf. Cratyl. p. 400.

Innern des Bundes verborgen gehalten wurde. Damit stimmen auch die Überlieferungen überein, daß Pythagoras und auch seine ersten Schüler nichts gefährdeten haben \*), wodurch die philosophischen Lehren hätten allgemein bekannt werden können, und daß erst viel später in Griechenland pythagorische Lehren verbreitet wurden.

Dies hängt mit den Schicksalen des pythagorischen Bundes zusammen. Die Pythagoräer, wird uns erzählt; ohne daß wir alles für verbürgt halten möchten, hatten einen bedeutenden Einfluß auf die politischen Angelegenheiten von Kroton gewonnen und dem Staatswesen fast eine aristokratische Gestalt gegeben. Auch auf andere griechische Colonien in Italien, auf Sybaris, Metapont, Locri, Tarent, soll sich ihr Einfluß erstreckt haben, besonders der Tyrannie feindlich. Nun warf sich aber zu dieser Zeit ein gewisser Lelys zum Tyrannen über Sybaris auf, und die ihm feindlichen Aristokraten flohen nach Kroton. Da ihre Auslieferung verlangt, von den Krotoniaten aber auf Betrieb des Pythagoras verweigert wurde, entstand Krieg zwischen beiden benachbarten Staaten. Unter Anführung des Pythagoräers Milon besiegten die Krotoniaten die mächtigen, aber verweichlichten Sybariten und

\*) Plut. de Alex. fort. I. 4; Porph. v. P. 57; Diag. L. I. 16; VIII. 15; Jambl. v. P. 199. Alle Schriften, welche dem Pythagoras und den ältern Pythagoräern zugeschrieben werden, sind untergeschobene Schriften; davon nehme ich nur mythische Schriften aus, welche schon früh zu allenlei Überglauhen in Gebrauch gekommen zu sein scheinen. Vielleicht sind einige von diesen aus den ersten Zeiten des pythag. Bundes, vergl. Diag. L. VIII. 7. c. not. Menag.

zerstörten ihre Stadt. Dies gereichte jedoch auch den Pythagoreern zum Verderben; denn über die Verschließung des sybaritischen Heute entstand Streit zwischen den Pythagoreern und der Volkspartei, deren Anführer Chylon, wie man sagt, wegen unreiner Sitten von den Pythagoreern zu ihrem Munde nicht zugelassen, in einem Aufstande die im Hause des Melon versammelten Pythagoreer angriff, wobei die meisten der Pythagoreer umgekommen sehr fallen. Pythagoras <sup>v. 20.</sup> soll dieser Gefahrt entflohen und nach andern Städten Italiens gegangen sein; da aber auch über diese die Verfolgung gegen die Pythagoreer sich ausbreite, soll er seinen Sohn in Metapont gefunden haben<sup>1)</sup>. Nach seinem Tode wurde er von den italischen Griechen in hohen Ehren gehalten<sup>2)</sup>, und noch vom Elterl zeigte man zu Metapont den Ort, wo er gestorben sein sollte<sup>3)</sup>.

Die Verfolgung gegen die Pythagoreer führte zu einer großen Bewegung in den italiischen Städten. Die Versammlungshäuser der Pythagoreer wurden verbrannt, die ersten Bürger der Städte vertrieben, bis durch die Vermittlung der Achäer eine Versöhnung der Parteien gelang, und die achäische, d. h. die demokratische, Regierungsform eingeführt wurde<sup>4)</sup>. Wahrscheinlich müssen wir

1) Diod. Sic. XII. 9; Plut. de gen. Soer. 15; de repugn. Stein. 87; Porphyr. v. P. 56; Jamb. v. P. 255.

2) Arist. rhet. II. 28; Justin. XX. 4; Porphyr. v. P. 4; Jamb. v. P. 170.

3) Cio. de fin. V. 2.

4) Polyb. II. 29. Daß die achäische Regierungsform demokratisch war, sagt Pol. ausdrücklich im vorhergehenden Capitel.

diese Unruhen, in welchen die Pythagoräer und ihre politischen Grundsätze unterlagen, als Ursache der Erschöpfung vieler Pythagoräer im eigentlichen Griechenland zu sehen. Doch blieben andere in Italien, und hatten hier zum Theil großen politischen Einfluß.

Ueber die Fortpflanzung der pythagorischen Schule haben wir mehrere Ueberlieferungen<sup>1)</sup>, welche offenbar erscheinen sind. Durch die Verfolgungen, welche die Pythagoräer erlitten, scheint ihre Geschichte gleich nach dem Pythagoras verdeckt worden zu sein. Nach Berichtigungen der Pythagoräer würden wir, welche dieser Schule eine unglaubliche Ausdehnung geben, so wie dann überhaupt viele Männer Pythagoräer genannt werden, welche in gar keiner Verbindung mit den Pythagoräern gestanden haben können. Daß man in späteren Zeiten, und auch wohl schon sehr früh<sup>2)</sup>, der pythagorischen Schule einen viel größeren Kreis der Wirksamkeit beilegte, als sie gehabt hat, dies liegt hauptsächlich in drei Ursachen, theils in dem Bestreben der Pythagoräer, auf ihre Schule allerlei Ehre zu häufen, theils in der Verwechslung, deren, welche an den pythagorischen Orgien, mit denen, welche an der pythagorischen Philosophie Theil hatten, theils in der Art, wie man italische und pythagorische Philosophen in demselben Sinn sagte. Aus dem Eifer, welcher kurz vor Christi Geburt für mysteriöse und wunderthätige Philosophie, auch mit dem Namen pythagorischer Philosophie benannt, erwachte, ist es herzuleiten, daß wir viele Schrif-

1) Jambl. v. P. 265; 266; Diog. L. I. 15.

2) Herodot. IV. 95.

ten und Bruchstücke von Schriften überliefert erhalten haben, welche die Namen von ältern Pythagoräern mit Unrecht an der Stirn tragen. Die neuere Kritik hat gezeigt aber, bestätigt, daß die Schriften, welche dem Eudoxos und dem Archytas zugeschrieben werden, unrecht sind, und daß die Schrift über die Natur des All, welche dem Okklös von Eukranien beigelegt wird, wenigstens von keinem Pythagoräer herühren kann. So sind auch viele Bruchstücke, angeblich des Archytas, und alle, welche dem Brontinos, dem Euryphamos und andern Pythagoräern der ältern Zeit zugeschrieben werden, offenbar untergeschoben. Noener ist nachzuweisen, daß Alcidon, der Krotoniatische Arzt, ein Zeitgenosse des Pythagoras, von dessen Meinungen wir Manches überliefert erhalten haben, nicht zu den Pythagoräern zu zählen sei, und auch Hippasos, Elephantos, Empedokles und Eudoxos gehören nicht zu der Reihe philosophischer Entwicklungen, welche wir mit dem Namen der pythagorischen Schule zu bezeichnen haben. Dies würde uns um vieles leichter zu beweisen sein, wenn wir noch die Schriften des Aristoteles über und gegen die Pythagoräer und den Archytas besäßen, allein auch aus der Vergleichung der angeblichen Schriften und Bruchstücke der Pythagoräer mit dem, was über pythagorische Lehre Aristoteles in zerstreuten Bemerkungen berichtet hat, kann uns kein Zweifel über den Abschluß unseres Urtheils übrig bleiben \*).

---

\* ) Hier ist nicht Raum genug für kritische Gedanken; man kann diese in meiner Geschichte der pythagorischen Philosophie nachlesen.

Erst gegen die Seiten des Sokrates erhalten unsre Nachrichten über die Pythagoräer einige geschichtliche Sicherheit. Diese knüpft sich besonders an vier oder fünf Namen und Männer, an den Philolaos, den Epsis, den Kleinias, den Eurytos und den Archytas. Von diesen werden Philolaos, Eurytos und Archytas vom Aristoteles erwähnt<sup>1)</sup>; der erste und der letztere sind auch außer dem geschichtlich festgestellt; vom Epsis wissen wir, daß er zu Theben lebte, und der Lehrer des Epameinondas war<sup>2)</sup>; weniger gewiß ist das, was von Kleinias erzählt wird, jedoch hat es einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit. Ueber das Zeitalter dieser Männer kann so viel mit Sicherheit gesagt werden, daß Philolaos zu Theben der Lehrer des Simmias und des Lebes war, ehe diese nach Athen zum Sokrates kamen<sup>3)</sup>, daß Epsis etwas später der Lehrer des Epameinondas, und wieder etwas später Archytas der Artiggenosse des jüngern Diomedes und des Platon war. Der Uebrigen Zeit bestimmt sich nach diesen Angaben, denn sie werden alle mit einander in eine gewisse Verbindung gebracht. Nun bin ich auch noch geneigt, einer Angabe bis auf einen gewissen Punkt zu trauen, welche uns sagt, Philolaos, Kleinias und Eurytos nebst einigen Andern seien Schüler des Arkesos, welcher in Italien pythagoräische Philosophie lehrte, gewe-

1) Met. VIII. 2; XIV. 5; probl. XVI. 9; met. III. 11; eth. Eud. II. 8; cf. Theophr. met. 3; Diog. V. 25.

2) Corn. Nep. Epam. 2; Plut. de gen. Socr. 13.

3) Plat. Phaed. p. 61. Demach. sagt selbst (Philolaos des Pythagoräers Schren nicht den Bruchstellen seines Werks, C. 5. f.) das Leben des Philolaos zwischen der 70. und 95. Ol.

sen<sup>1)</sup>). Dadurch würde nun die Verbildung der Lehre, welche wir pythagorische nennen, um ein Menschenalter weiter zurückgeschoben werden, ohne daß gelangt werden soll, die ersten Linien derselben seien auch schon früher im pythagorischen Munde vorhanden gewesen. Doch haben wir sie nur in der Gestalt überliefert erhalten, in welche sie vom Philolaos, Eurytos und Archytas gebracht worden ist; denn wenn auch unter dem Namen des Artesas ein Bruchstück angeführt wird<sup>2)</sup>, so ist dies doch seinem Inhalte nach für unecht zu halten, sonst wird uns gar nicht vom Artesas gesagt, daß er etwas geschrieben, vielmehr ist es eine alte, wie es scheint, wohlgegründete Ueberlieferung, daß zuerst Philolaos oder seine Zeitgenossen etwas Schriftliches über pythagorische Philosophie verfaßt hätten<sup>3)</sup>. Von den zuerst angeführten fünf Männern scheinen auch Lysis und Kleinias nichts Schriftliches öffentlich gemacht zu haben<sup>4)</sup>, und selbst vom Eurytos darf dasselbe geglaubt werden, da ein altes Zeugniß nur aus dem Munde des Archytas von seiner Lehre zu reden weiß<sup>5)</sup>. Vom Philolaos dagegen sind uns Fragmente er-

1) Jamb. v. P. 266. Dieser Angabe ist freilich Unrichtiges beigemischt (s. Bdch's Philolaos S. 13 f.), sie trennt sich aber merklich von den übrigen sabelhaften Nachrichten über die Folge der Pythagoräer, waswegen sie mit Glauben zu verneinen schint. Plusde gen. Socr. l. l. meint wohl mit dem Pythagoräer Arkesos keinen andern, als den Artesas.

2) Stob. ecl. I. p. 846.

3) S. Bdch's Philol. S. 16. f.

4) Einige Fragmente, welche dem Kleinias zugeschrieben werden, sind sehr zweifelhaft.

5) Theophr. l. l. Später führen freilich Fragmente von

halten worden, deren Echtheit doch dargethan hat, und vom Archytas, wenn auch viele Schriften ihm untergeschoben worden sind, kann nicht bezweifelt werden, daß er mancherlei Werke hinterlassen habe. Von der Lehre dieser Männer nun und wohl auch einiger anderer, deren Namen weniger bekannt sind, spricht alles, was Platon und Aristoteles, so wie andere glaubwürdige Zeugen, als pythagorische Lehre uns überliefert haben.

Diese Pythagoräer werden uns überhaupt als ehrsame Männer, welche nach Unsträflichkeit des Lebenswandels trachteten, geschildert. Ihr bedeutender Einfluß auf das Leben und die Wissenschaft ihrer Zeit leuchtet aber besonders in dem hervor, was uns vom Archytas erzählt wird. Wie dunkel jedoch ihre Geschichte sei, läßt sich daraus abnehmen, daß auch von diesem berühmten Staatsmann und Gelehrten nichts Zusammenhängendes gesagt werden kann, was offenbar hauptsächlich der Vergessenheit zuzuschreiben ist, in welche die Geschichte der italischen Pflanzstädte gerathen. Dieser Mann, der angesehenste Bürger seiner Vaterstadt Tarent, welcher sechs- oder siebenmal das Amt eines Strategen verwaltete, niemals besiegt, ein großes Vertrauen bei seinen Mitbürgern besaß und verdiente, welcher sich auszeichnete durch Mäßigung im Zorn, durch Schamhaftigkeit, und mit kluger Menschenkenntniß eine kindliche Liebe und eine solche Einfachheit der Sitten verband, daß er mit seinen Hausgenossen wie ein

ihm an; Stob. ecl. I. p. 210, wo jedoch Eurylos steht, und Syrian. ad Arist. met. fol. 118 a, wo auch der Name corruptus ist.

wahrer Familienvater lebte<sup>1)</sup>), fand bei seinem häuslichen und öffentlichen Geschäftes Zeit genug, die wichtigsten wissenschaftlichen Erfindungen zu machen und überdies vielerlei Schriften zu verfassen. Seine Erfindungen betreffen besonders die Mathematik und die mit ihr verbundenen Wissenschaften<sup>2)</sup>). Nicht nur mit der theoretischen, sondern auch mit der praktischen Mechanik beschäftigte er sich<sup>3)</sup>), und die Erfindungen, welche er in dieser Wissenschaft machte, lassen große Fortschritte in ihr mutmaßen. Über die Musik stellte er eine eigene Lehre auf, welche von allen späteren theoretischen Musikern berücksichtigt wurde<sup>4)</sup>). Überdies schrieb er über den Landbau<sup>5)</sup>). Auch von seinen philosophischen Lehren wird uns vieles berichtet, wobei jedoch, wenn es von späteren Schriftstellern geschieht, sehr zu besorgen ist, daß sie von untergeschobenen Schriften betrogen worden, denn die philosophischen Bruchstücke, welche ihm zugeschrieben werden, sind fast alle unrecht<sup>6)</sup>).

1) Die Anelboten, aus welchen diese Charakterzüge geschöpft sind, beim Plutarch, Aelian, Diogenes Laertios, Athenodos und Zenon, tragen meistens einen eigenhümlichen Charakter an sich, welcher ihre Wahrheit verdächtigt.

2) Diog. L. VIII. 83; Vitruv. IX. 5.

3) Diog. L. I. 1.; Arist. probl. XVI. 9; polit. VIII 6; Gell. X. 12.

4) Ptolem. harm. I. 13; Boeth. de mus. V. 16.

5) Varro de re rust. I. 1; Colum. I. 1.

6) G. meine Gesch. d. pyth. Phil. G. 67. Neuerdings hat Hartenstein die beste und brauchbarste Monographie über den Archytas geliefert, welche aber, so viel ich weiß, nicht in den Buchhandel gekommen. Er erkennt an, daß die angeblichen Fragmente des

Neben die Ausbreitung der pythagorischen Philosophie in ihren letzten Zeiten geben uns das Waterland und der Aufenthalt der zuletzt erwähnten Pythagoräer die meiste Auskunft. Philolaos war nach den Meistern ein Larentiner, nach dem Diogenes Laertios ein Krotoniat; daß er zu Theben lehrte, ist schon früher erwähnt worden; doch scheint sein Aufenthalt derselbst nur vorübergehend gewesen zu sein<sup>1)</sup>, und nach einer nicht unwahrscheinlichen Sage soll er auch zu Herakleia in Eukanien gelebt haben<sup>2)</sup>. Auch Kleinias, ein Larentiner, lebte zu Herakleia; Eurytos, von Kroton oder Larent gebürtig, lebte zu Metapont; Archytas zu Larent. Daß Lysis, ein Larentiner, zu Theben lehrte, ist schon erwähnt worden; er

---

Archytas b. Stob. oel. 710 sq.; 720 sq. in der vorliegenden Form nicht von ihm herstammen können. So wie sie aber immer wegen der scheinbaren Tiefe ihres Inhalts die Aufmerksamkeit gereizt und den Wunsch erzeugt haben, sie als Quelle der Geschichte benutzen zu können, so hat auch h. dieser Versuchung nicht widerstehen können. Er hält sich für berechtigt, die Fragmente zutheilen und einen Theil für Original, einen andern Theil für Bearbeitung archytischer Lehre anzusehen. Dies Verfahren ist mir zu künstlich. Ein Freund meinte, diese Fragmente könnten Rückübertragungen aus den Auszügen des Aristoteles aus den archytischen Schriften (*τὰ δὲ τοῦ Τιμαλού καὶ τὸν Ἀρχυτεῖον*. Diog. L. V. 25) in den dorischen Dialekt sein; daher die vielen peripatetischen Ausdrücke. Dagegen muß ich bemerken, daß der Gebrauch des Ausdrucks *οὐσία* für *λόγον* ohne alle nähere Bestimmung entschieden auf stoischen Sprachgebrauch hinbeutet und eine Zeit vorausgesetzt, in welcher peripatetische und stoische Terminologie in elektrischer Weise gebraucht wurde. *οὐσούχια* hat Hartenst. nach dem Arist. Met. L. 5 für ein pythagorisches Wort in Anspruch genommen, aber selbst *οὐσούχειον* ist im philosophischen Sinne erst vom Platon gebraucht worden.

1) Plat. Phaed. p. 61.

2) Jambl. v. P. 266; Plut. de gen. Socr. 13.

foll aber auch vorher im Geboponnes sich aufgehalten haben'). Wie die letzten Pythagoreer werden uns Xenophilos aus Chaldis, ir: Thrakien, Phantos, Chæreates, Diocles und Polymniaeos, welche zu ihrem gemeinschaftlichen Materlande Phainis hatten, erzählt; mit diesen soll Alcibiades, der Schüler des Aristoteles, bekannt gewesen sein<sup>2)</sup>.

Von diesen philosophirenden Pythagoreern dürfen wir nun wohl zunächst andere Pythagoreer unterscheiden, welche mancherlei übergläubische Gebräuche und vorgebläßt zauberisches Wesen nach Griechenland brachten. Zwar sind die Angriffe über einen solchen Misbrauch der pythagorischen Dogmen, denn sie einen solchen möchten wir zwar nicht alles, aber doch was meiste dieser Art halten, nicht sehr alt, sondern erst aus den Zeiten des Elcero<sup>3)</sup>; wenn wir aber bedenken, daß überhaupt erst um diese Zeiten der Übergläubische recht offendar wurde, wie leicht auch an solche geheime Gebräuche und Verbindungen wie die der Pythagoreer der größte Übergläubische anschließt, daß der Sturm des Übergläubens ganz natürlicher Weise in den pythagorischen Religionssübungen stecken mußte, und daß wir mehrere Epuren von der Ausübung der pythagorischen Schule schon sehr finden<sup>4)</sup>, so tragen wir kein Beden-

1) Jambl. v. P. 250.

2) Diog. L. VIII. 46; Jambl. v. P. 251.

3) Früher ist gewöhnlich von orphischen Mysterien die Rede.

4) Dahin gehörten die Spielstreiter mit den Zahlensymbolen und der Symmetrie der späteren Pythagoreer. Athen. IV. p. 161 sq.; Diog. L. VIII. 37, 38 aus den Komödienschreibern.

ten, anzunehmen, daß auch schon zu den Seiten der alten pythagorischen Schule Märtner, welche zu den Pythagoräern gezählt wurden, den Übergläubiken des Volks zu betrügerischen Künsten bemühten<sup>1)</sup>). Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß zur Verbreitung und Beglaublicung des Übergläubens schon früh sogenannte pythagorische Schriften vorhanden waren, wie die heilige Rede und die Reise nach der Unterwelt, über welche schon zu des Augustus Zeit kritische Untersuchungen festgestellt haben, daß sie nicht den Pythagoras, sondern alte Pythagoräer, wie den Kerkops und den Brontinos, zu Verfassern hätten<sup>2)</sup>). Wenn nun auch von ältern Zeugen Meinungen der Pythagoräer angeführt werden, so muß man doch bedenken, ob diese den philosophirenden Pythagoräern, oder jenen religiösen Gaulern angehören möchten<sup>3)</sup>).

Da wir der Meinung sind, daß schon vom Pythagoras selbst die philosophische Entwicklung der pythagorischen Schule angefangen, und bis zum Archytas der philosophische Geist in ihr sich erhalten habe, so müssen wir auch eine Reihe von Ausbildungen der Philosophie durch mehrere Grade hindurch unter den Pythagoräern verursachen. Da aber die ersten Pythagoräer bis auf den Philolaos herab wahrscheinlich nicht geschrieben haben, so ken-

1) Vergl. Lobeck Aglaoph. p. 904.

2) Ueber solche Schriften s. Diog. L. VIII. 7 c. not. Men. Auf die κατάβασις εἰς Ήδον spielte schon der Komödienschreiber Aristophon an. Diog. L. VIII. 88.

3) Beim Aristoteles bin ich geneigt Spuren der Seztern in anal. post. II. 11, cf. meteorol. II. 9, und in meteorol. I. 8 zu finden.

nen wir weniger die Ursprünge dieser Art zu philosophiren, als ihre letzten Ergebnisse. Von anderer Art ist die Frage, ob nicht auch in der pythagorischen Schule, so wie in der ionischen, Ansichten, welche ihrem Stande nach ganz verschieden sind, sich ausgebildet haben, und wie daher unter dem Namen der pythagorischen Philosophie etwas zur Einheit zusammenfassen, was, verschiedenen Charakters, gar nicht unter einen und denselben Lehrsatz gebracht werden kann. Wenn wir diese Frage uns beantworten wollen, so müssen wir vornehmlich, daß allerdings verschiedene Richtungen in der Philosophie bei Pythagoreen beweisbar sind, jedoch leidetwegs einander so entgegenstehen, daß wir nicht im Stande sein sollten, sie auf eine gemeinsame Grundansicht zurückzuführen. In dieser Rücksicht sind die Pythagoreer nicht mit den Ionern, sondern mit den Eleaten zu vergleichen, bei welchen wir auch einelei Grundansicht nach verschiedenen Seiten sich ausbildungend finden werden. Um Einerseitheit der Meinung in den Hauptsachen zu erhalten, dazu mußte auch die enge Verbrüderung der Pythagoreer wirken, ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß den Sagen, welche wegen ihrer Lehre verworfene und ausgestoßne Pythagoreer erwähnen, so viel Wahres zum Grunde liegt, daß die Pythagoreer selbst auf Reinheit ihrer Lehre hielten, worauf auch deutet, daß fremdartige Auslegungen der pythagorischen Zahlenlehre ausdrücklich vom echten Pythagorismus unterschieden werden \*). Man hat sich jedoch auf den Aristoteles berufen,

\*) Hierher gehört die Lehre des Hippasos; s. Jambl. in Nicom. p. 11; v. P. 81; Villois. anecd. II. p. 216; Syrian. in

um zu beweisen, daß unter den Pythagoräern verschiedene Grundansichten geherrscht hätten<sup>1)</sup>, wie es wir scheint, ohne Grund. Aristotle widerstellt Aristoteles zweitlich gesagt, einige Pythagoräer seien dialekter oder jenseit der Meinung gewesen; solche Ausdrücke aber sind nur von ihm theils zur dann gebraucht, wenn von Abweichungen die Lehre ist<sup>2)</sup>, theils, wenn er sie in Beziehung auf eine Hauptlehre gebracht<sup>3)</sup>; sieht man wohl, indem er dieselbe Lehre sonst den Pythagoräern ohne Unterschied zuschreibt, daß er in diesen Stellen nur von den ersten und älteren bekannten physiologischirenden Pythagoräern rede; sonst aber, diese von alldem unterscheidet, welche auch Pythagoräer mit Recht aber mit Unrecht genannt wurden. Von noch anderer Art ist es, wenn Aristotle eine sehr bedeutende Lehre der Pythagoräer nur einigen Pythagoräern beilegt, welche von anders Lehrenden ganz bestimmt unterschieden werden<sup>4)</sup>.

---

Arist. met. XII. fol. 71 b; 85 b; Simpl. phys. fol. 104 b, um die Lehre des Elephantos Orig. phil. 15; Stob. ecl. phys. I. p. 306; 448; 496.

1) Brandis über die Zahlentheorie der Pythagoräer und Platoniker im Rheinischen Museum 2. Jahrg. S. 210; Dossauer in der kritischen Bibliothek f. d. Schul- und Unterrichtswesen. 1828. Nr. 51. Genauer bestimmt hat Brandis seine Ansichten hierüber ausgedrückt in seiner Gesch. der gr. röm. Phil. S. 445: „Doch aber die Pythagoräer dieser Verschiedenheiten ungeachtet, in Bezug auf den Grund der Lehre übereinstimmten, giebt Aristotle gleichfalls zu erkennen, indem er — — immer nur von den Pythagoräern im Allgemeinen oder einigen Pythagoräern redet, ohne in genauere Unterscheidungen einzugehen.“ Dies möchte nun von meiner Ansicht um nichts, aber um wenig entfernt sein.

2) Meteor. I. 6; 8; de anim. I. 2; de sensu et sensili. 5.

3) De coaco III. 1.

4) Met. I. 5.

Hierin würden wir hauptsächlichen Grund haben, verschiedene Ansichten der Pythagoräer soviele zu unterscheiden; wenn nicht auch diese, der Gesamtheit der Pythagoräer ausdrücklich abgesprochne Lehre nur eine weitere Ausführung der allen übrigen Pythagoreern zukommenden Lehre von den Gegenständen in der Welt wäre. Da aber dies der Fall ist, so haben wir nur anzunehmen, daß diese Lehre der Pythagoräer wahrscheinlich erst in der späteren Zeit zu einer ganz bestimmten Form sich ausgebildet habe. Aristoteles, welcher uns die sicherste Führung in der Erforschung der pythagorischen Lehre ist \*), bestätigt offenbar, wenn wir die Gesamtheit seiner Ausführungen über die Philosophie der Pythagoräer überblicken, ihre Lehre als eine Einheit, welche ihm in einem bestimmten Gegensage sowohl gegen die ionische und eleatische, als auch gegen die platonische Philosophie steht, von welcher es sich aber auch von selbst verstehe, daß sie verschiedene Grade der Ausbildung und verschiedene Seiten der Betrachtung zulasse. Dies ist uns um so gewisser, je weniger Aristoteles aus der

\*) Dies schließt jedoch keinesweges aus, daß in den Berichten des Aris. über pythag. Lehre nicht manches von uns gefunden werden könnte, was einer Berichtigung bedarf. Niemehr sind wir der Überzeugung, daß Aris. schon durch seine Neigung, pythagorische mit platonischer Lehre zu parallelieren, zu manchen schießen Urtheilen über die letztere geführt wurde. Wenn man seine einzelnen Aussagen mit einander vergleicht, so kann man eine gewisse Unsicherheit über den Sinn der pythagorischen Lehre bei ihm nicht leicht verkennen. So wie er die platonische Lehre oft gemisdeutet hat, so auch die pythagorische und überhaupt alle die Lehren, welche in mythischer Darstellung sich bewegten und daher zu ihrem Verständniß eine größere Beweglichkeit der Phantasie verlangten, als dem Aristoteles zu Gebote stand.

Masse der Pythagoräer irgend einen persönlich herausstretenden läßt. Uns scheint es überhaupt, als wenn die Kenntniß, welche die Alten von der pythagorischen Philosophie hatten, sich hauptsächlich auf die Schriften des Philolos und des Archytas gegründet habe. Auch von den philosophischen Lehren des Archytas wird uns nur selten etwas angeführt; und unter allen Pythagoräern tritt uns dgher nur Philolos mit persönlischer Bestimmtheit hervor. Deswegen ist es auch unmöglich, die verschiedenen Ausbildungungen und Richtungen in der pythagorischen Philosophie geschichtlich zu verfolgen.

## Zweites Capitel.

### Die Lehren der Pythagoräer.

Wenn wir uns in der Darstellung dieser Lehren hauptsächlich an den Aristoteles und die ältern Schriftsteller, ferner an die Fragmente pythagorischer Schriften, außerdem aber nur mit äußerster Vorsicht an die Ueberlieferungen der Spätern halten, so wird dies niemanden bestreiten, welcher diese Ueberlieferungen kennt. Denn außer der gewöhnlichen Ungenauigkeit herrscht in dem, was die Schriftsteller nach Christi Geburt von pythagorischer Lehre berichten, die Vermischung der verschiedenartigsten Ansichten, welche daraus hervorgeht, daß sie theils von untergeschob-

nen Schriften getäuscht wurden,theilts die Lehre der neuen Pythagorider, welche nur in der duftern Form Manches mit dem ältern Pythagorismus gemein hat, mit diesem vermischten. Dies macht nun allerdings einige Schwierigkeit, aus den späteren Überlebungen das zu scheiden, was der ältere pythagorischen Lehre zugehört und was nicht; aber eine andere, vielleicht noch größere Schwierigkeit liegt darin, daß die Pythagorider sich einer symbolischen Bezeichnungssatz bedienten, welche nach verschiedenen Seiten gewendet werden konnten, weil das Symbol der bezeichneten Sache niemals vollkommen entspricht. Daher finden wir, daß sie in verschiedenem Sinne ein und daß selbe Zeichen gebrauchten, und es ist nicht immer leicht zu errathen, welchen Sinn sie in der einen oder der andern Formel einem Worte beilegten:

Schon die Formel, in welcher sie den Hauptsatz ihrer Lehre ausdrückten: die Zahl ist das Wesen (*οὐσία*) oder der Urgrund (*ἀρχή*) aller Dinge, ist nur in symbolischem Sinne zu nehmen. Es fragt sich, was sie unter Zahl, sofern sie als Urgrund der Dinge gedacht wird, verstehen. So viel ist klar, daß sie in dieser Lehre vom Mathematischen, also von der Form, nicht vom Inhalte des Sinnlichen, ausgingen. Daher leitete auch Aristoteles die Lehre der Pythagorider aus ihrer Vorliebe für die Mathematik ab, welche sie zuerst bearbeiteten und weiter fordernten, indem sie zugleich die Zahlen als Gründe des Mathematischen betrachteten. Wir haben in dieser Rücksicht die Zahlenlehre der Pythagorider als eine der Vorstellungswesen zu erkennen, welche aus einer besondern Vorliebe sich herausbildeten und in deren Ausbildung die Urheber,

wie es zu geschehen pflegt; von ihrer Vorliebe verleitet, manche schiefs, Vergleichung und manchen lahmen Beweis zur Bestätigung ihrer Meinung gebrachten. Es sind uns außer der pythagorischen noch mehrere Lehren bekannt, welche aus Vorliebe zur Mathematik Alles auf Zahl und Maß zurückführen wollten, oder nach einer der menschlichen Natur tief innwohnenden Neigung in Figuren und Zahlen ein tiefes Geheimniß ahnten, und von allen diesen wissen wir auch, daß sie zur Bestätigung ihres Lehre zu mancherlei phantastischen und letzten Analogien ihre Zuflucht zu nehmen gewogen waren. Wir werden uns daher auch nicht wundern dürfen, daß schon Aristoteles bemerkte, die Pythagoräer hätten zur Unterstützung ihrer Lehre manche Unzulänglichkeiten zwischen den Zahlen und den Dingen herausgebracht, und wenn die Verhältnisse nicht zu treffen wollten, hie und da zu der Wirklichkeit hinzugeichtet <sup>\*)</sup>). Diese Vernissart berecht wesentlich darauf, daß

<sup>\*)</sup> Arist. met. I. 5. εἰ τὸ μαθημάτων ἀγέμενοι πρῶται ταῦτα προσέρχονται ἐν ἐντοφάντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς φίλησαν εἶναι πάντων. Επεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἔδοκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖν καὶ γηραιότεροι. μᾶλλον δὲ τοῦτο περὶ τῆς γῆς καὶ ὑδάτων, ὅτι τὸ μὲν τοιοῦτο τοῦ ἀριθμοῦ πάθος σικασσούντη, τὸ δὲ τοιοῦτο ψυχὴ καὶ νοῦς, ἔπειρον δὲ καρδὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἔκαστον ὁμοίως· ἐπεὶ δὲ τῶν ἀρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ἀραιέστερος τῷ τὰ πάθη καὶ τὰς λόγιτας, ἀπειθῇ τὸ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἀραιέντο τὴν φύσιν ἀγομενοῦντα πᾶσαν, οἱ δὲ ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὅντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπελαφον καὶ τὸν Σῶον οὐρανον ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν καὶ. Cf. ib. c. 6. Brandis im Schein. Mus. a. a. D., S. 212 f., macht ohne Roth einen Unterschied zwischen der Lehre; die Dinge seien ὁμοιώματa der Zahlen, und der andern, sie seien μημέναι τὸν ἀριθμόν. Diese

die Pythagoräer ihre Lehre, „Alles sei Zahl“ dadurch wahrscheinlich zu machen suchten, was sie bemerken lassen, wie die Bischöffenholz'schen Erörterungen von Zahlenverhältnissen abhänge, auch solche solche Zahlenverhältnisse durch willkürliche Annahmen noch häufigend. Aus der Bemerkung jedoch, daß in der Natur gewisse Zahlenverhältnisse immer wiederkehren, ist natürlich das Philosophische ihrer Lehre nicht hervorgegangen.

Nun finden wir aber noch mehrere andere und ähnliche Formeln, in welchen die Lehre der Pythagoräer von den Zahlen ausgedrückt wird, und vor allen ist darauf die Aufmerksamkeit zu richten, daß bald gesagt wird, die Zahlen seien der Grund der Dinge, bald die Zahl oder auch die Elemente der Zahl. Das nun alles dieses nicht in demselben Sinne gesagt werden können, ist an sich klar, es ist aber der Sinn eines jeden dieser Ausdrücke näher zu erläutern.

Wir wollen von dem Ausdruck: die Zahl ist der Grund der Dinge, anfangen. In den Bruchstücken des philolaischen Werks finden wir mehrmals das Wesen der Zahl erwähnt \*); daß mit diesem die Zahl selbst als Eins gedacht wird, ist natürlich. Die Zahl aber fügt nach der Lehre der Pythagoräer zwei Arten in sich, nämlich das Gerade und das Ungerade; sie ist also die Einheit dieser beiden Entgegengesetzten, sie ist das *Gerade und das Ungleiche*.

Lehre ist sehr alt; beim Philolaos finden sich viele Spielereien der Art; die Späteren aber haben diese wahrscheinlich sehr vervielfältigt.

\*) In der Sammlung der Fragmente des Philolaos von Boch, Nr. 16.

gerade. Nun sagten aber die Pythagoreer auch, das Eins sei das Gerade und das Ungerade, und so kommen wir auf das Ergebnis, das Eins sei das Wesen der Zahl oder die Zahl schlechthin \*). Als solche ist es auch der Grund

\*) Arist. I. I. φαίνεται δῆ καὶ οὐτε τὸ ἀριθμὸν τομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὑλὴν τοῖς οὖσι καὶ ὡς πᾶθη τε καὶ ἔξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τὸ τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δὲ ἐν τοῖς ἀμφοτέροις εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸ δὲ ἀριθμὸν ἐν τοῦ ἔντος. — — οἱ δὲ Πυθ. δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον, ταπεῖλον δὲ πρόσωπον δεῖται, ὃ καὶ ἴδιον αὐτῶν ἔστιν, διτὶ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἐν οἷς ἐπέρας τινάς φήνησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἢ τοιούτους ξερούς, ἀλλ’ αὐτὸν τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸν τὸ ἐν οὐσίαις εἶναι τούτων, ὃν κατηγοροῦνται· διό καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων. Man sieht schon aus diesen Stellen, wie Christ. nach Pythag. Gebrauch ἄρτιον für ἄπειρον, πεπερασμένον, oder sonst besser πέρας, für περιττὸν und auch für ἐν und umgekehrt sagt. Diesen Sprachgebrauch muss man sich merken. Aber auch ἀριθμὸς wird in der letzten Stelle für ἐν gesagt, als der Grund des Gegensatzes zwischen dem Geraden und Ungeraden, so dass auch hieraus schon hervorgeht, dass den Pythagoreern das Eins eine doppelte Bedeutung hat, theils die Einheit, welche als Repräsentant des Ungeraden steht, theils das Eins, welches Gerades und Ungerades ist, bezeichnend. Der Schluss des Aristoteles im letzten Sage ist folgender: Das, von welchem Einheit und Unendlichkeit prädictirt werden, ist nichts Anderes, als Eins und Unendliches seinem Wesen nach; nun kann von Allem Einheit und Unendlichkeit predikirt werden, also ist Alles nichts Anderes, als Eins und Unendliches. Gerner aber, ist Eins und Unendliches oder Ungerades und Gerades überhaupt Zahl, folglich ist Alles Zahl. Folgendes dient noch zum Beweise des im Text Gesagten: Philol. ap. Stob. I. p. 456. Wöch. Nr. 2. ὃ γε μὲν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ’ ἀμφοτέροις μιχθάντων ἀγρίωνέρισσον. Das ἐν τοῖς ἀμφοτέροις τούτων δ. Christ. bedeutet nicht, aus beiden geworden, sondern aus beiden bestehend. Denn die Zahl, d. h. Gerades und Ungerades, soll ja

aller Zahlen, und daher wird es das erste Eins genannt, über dessen Ursprung nichts weiter gesagt werden konnte<sup>1</sup>). In dieser Rücksicht drückt nun die Zahlenlehre der Pythagoräer wesentlich nichts Anderes aus, als daß Alles aus dem ursprünglichen Eins sei, aus Einem Wesen, welches sie auch Gott nannten, wie denn Philolaos sagte, Gott umfaße und bewache Alles und sei nur Einer<sup>2</sup>). Niemand wird etwas Wesentliches darin finden, daß die Pythagoräer das Ur Eins auch die Zahl vorzugsweise nennen; daß sich aber daran etwas Wesentliches anknüpfen ließ, soll nicht geleugnet werden.

---

erst aus dem Einen werden. Arist. ap. Theon. Smyrn. I. 5 p. 30. οὐδὲ καὶ ἀριτοπέριτον καλεῖσθαι τὸ έγγ. συμφέρεται δὲ τούτοις καὶ Ἀρχήτας. Brandis Gesch. der gr. rdm. Phil. S. 445; 465 f. zieht eine andere bei Weitem weniger beglaubigte Deutung des ἀριτοπέριτον vor, welche jedoch neben der angegebenen stattfinden kann.

1) Arist. met. XIII. 6. δπως δὲ τὸ πρώτον έγγ. συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν λογισάσθαι. — οσοι τὸ έγγ. στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασι εἶναι τῶν ὄντων. Cf. ib. XIV. 3. Philol. ap. Jambl. ad. Nic. arithm. p. 109. Bdch Nr. 19. έγγ. ἀρχὰ πάντων. Brandis a. a. D. Ann. 60 meint, in den angeführten Stellen des Arist. sei von dem ausgedehnten Eins als einem abgeleiteten die Rede; dann hätte aber Aristoteles nicht sagen können, sie gäben keine Ableitung derselben an. Der Zusatz ἐκείνοις δὲ ἔχοντα μέγεθος widerlegt jene Meinung hinlänglich nach Arist. met. XIII. 6. Aristoteles nämlich in dieser Stelle ausgehend von der Annahme der Pythagoräer, daß die sinnlichen Dinge aus Zahlen bestünden, folgert daraus, daß sie die Einheiten als ausgedehnte Größen, nicht als mathematische Größen gesetzt hätten. Daß die Pythagoräer selbst das Eins eine ausgedehnte Größe genannt haben sollten, muß ich aus später auszuführenden Gründen bezweifeln.

2) Phil. de manndi opif. p. 24. έντι γάρ, φησάτε, οὐ αἴγα μάνι καὶ ἀρχῶν ἀπάρτιον θεός, εἰς τοι τούτον. G. Bdch Nr. 19.

Denselben Gedanken, welchen wir hiermit der pythagorischen Zahlenlehre zum Grunde legen, finden wir noch in andern Formeln ausgedrückt. So soll Philolaos gesagt haben, die Zahl sei das herrschende und selbstverzeugte Band des ewigen Beherrschers der weltlichen Dinge <sup>1)</sup>. Eine andere Lehrtart, welche das Wesen der Zahl in der Zehnheit findet, strebt auch nicht weniger diesen Gedanken darzustellen. Indem nämlich die Einheit als der Grund der Einheit von den Pythagoräern angesehen wurde, alle Zahl ihnen aber nach dem delodischen System in der Zehnheit begründet ist, werden Zehnheit und Einheit von ihnen als Symbole des Grundes aller Dinge angesehen. Von der Zehnheit lehrten sie daher, sie umgrenze jede Zahl, jede Natur in sich umfassend, des Geraden und Ungeraden, des Bewegten und Unbewegten, des Guten und Bösen <sup>2)</sup>; die Werke und das Wesen der Zahl müsse man erblicken nach der Kraft, welche in der Zehnheit liege, denn sie sei groß und Alles vollbringend und bewirkend, und des göttlichen und himmlischen Lebens, auch des menschlichen, Grund und Führerin <sup>3)</sup>. Nicht weniger aber drückten die Pythagoräer das Wesen der Zahl auch in dem Symbole der Tetrakys aus, welche ihnen die Quelle und die Wurzel

1) Jambl. ad Nic. arithm. p. 11; Syrian. in Arist. met. fol. 71 b, 85 b; Stob. Nr. 17.

2) Theon. Smyrn. Plat. math. II. 49.

3) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 8; Stob. Nr. 18. Θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰς ἐστιλας τῶν αριθμῶν κατιτάνειν δύναμιν, ἵνα λεῖψαι τὰ δεκάδα· μεγάλα γὰρ καὶ παντοδῆς καὶ παντοεργύος ταῦτα θέτει καὶ οὐπαρέστηται πίστος ταῦτα ἀρθρωτάτα τοιχά καὶ ὑγεμένα.

der ewig fließenden Natur ist<sup>1)</sup>), mögen sie nun unter der großen Tetraktys die Summe der vier ersten Zahlen, also die Zehn, oder die Summe der ersten vier geraden und der ersten vier ungeraden Zahlen, also die Zahl 36 verstanden haben<sup>2)</sup>; denn das Wesentliche liegt nicht im Symbol, sondern in dem, was damit bezeichnet wird. Endlich nannten sie auch noch die Dreizahl die Zahl des Ganzen, weil sie Anfang, Mitte und Ende habe<sup>3)</sup>. In allen diesen Symbolen ist aber unzweideutig dasselbe ausgedrückt, daß eine Einheit, welche zugleich die Wielheit in sich trage, der Grund aller Dinge sei; eine solche Einheit wird unter dem ersten Eins, der Zehnheit, der Tetraktys oder der Dreizahl verstanden.

In dem Wesen der Zahl oder in dem ersten ursprünglichen Eins sind nun aber auch alle Zahlen und mithin auch die Elemente der Zahlen enthalten und die Elemente der ganzen Welt und der ganzen Natur. Die Elemente der Zahlen sind das Gerade und das Ungerade; deswegen ist auch das erste Eins das Geradungerade, welches die Pythagoräer nach ihrer zuweilen schielenden symbolisirenden Weise daraus zu beweisen suchten, daß, zum Geraden hinzugesetzt, das Eins Ungerades, zum Ungeraden hinzugesetzt, Gerades mache<sup>4)</sup>. Die ersten Elemente der

1) Der bekannte Spruch beim Pythagoras; dem Scherr der Tetraktys. Carm. aur. v. 47; Jambl. v. P. 162.

οὐ μὰ τὸν ἀμετέλην γενεῖ παραδόσαι τερπάζιον,  
πάγιον δειράδιον γίνετος βίκωμαὶ τὸ ξεροῦτον.

2) Plut. de Isid. et Os. 76; de anim. procr. 30.

3) Arist. de caelo I. 1.

4) Arist. ap. Theon. Smyrn. I. 5. Die Pythagoräer sag-

Natur oder der ganzen Welt haben auch einige Pythagoräer zu einer Tafel entgegengesetzter Begriffe gebracht, welche beim Aristoteles folgendermaßen lautet:

- Die Grenze und das Unbegrenzte,
- die ungerade Zahl und die gerade Zahl,
- das Eins und die Menge,
- das Rechte und das Linke,
- das Männliche und das Weibliche,
- das Ruhende und das Bewegte,
- die gerade Linie und die Krumme Linie,
- das Licht und die Finsterniß,
- das Gute und das Böse,
- das Quadrat und das längliche Viereck \*).

Man muß jedoch nicht glauben, daß die Pythagoräer alle die Elemente, aus welchen sie die Natur zusammengesetzt

men jedoch die Ausdrücke geradungerade und ungeradungerade Zahlen auch noch in einem andern Sinne. S. Nicom. inst. arithm. I. 9; 10.

\*) Arist. met. I. 5. ἔτεροι δὲ τοῦτον τούτουν τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν. εἶναι γὰρ κατὰ συστοιχίαν λεγομένας πέρας καὶ ἀπειρον, περιττόν καὶ ἄρτιον, ἐν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἄριστορόν, ἄδειον καὶ θῆλη, ἡρεμοῦν· καὶ κυνόμενον, εὖν καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγυνον καὶ ἑτερόμηχες. Daß Aristoteles die Pythagoräer, welche diese Tafel aufstellten, nicht ihrer ganzen Lehre nach von den übrigen Pythagoräern unterscheiden, sondern, indem er die Tafel nur einigen Pythagoräern beigelegt, nur sagen wollte, nur einige Pythagoräer hätten die entgegengesetzten Elemente nach einer bestimmten abgeschlossenen Tafel angegeben, geht daraus hervor, daß er a. a. D. den Pythagoräern, welchen er die Tafel beigelegt, keine andere Lehre zuschreibt, als den übrigen, und daß er auch eth. Nic. I. 4; II. 5 den Pythagoräern schlechthin die Reihe entgegengesetzter Begriffe zueignet.

sich wachten, in diese Reihe der Gegensätze eingerechnet haben; denn es ist offenbar, daß sie nach einem äußerlichen Bestimmungsgrunde abgeschlossen ist, nach der Meinung nämlich, daß die Zahl Zehn die vollkommene Zahl sei; denn zehn sind dieser Gegensatz. Deswegen scheint aus der Tafel manches weggeblieben zu sein, was doch sonst denselben Pythagoräern, welche sie aufstellten, für die Betrachtung der Gegensätze in der Welt von großer Wichtigkeit war. Auffallend aber ist bei der Betrachtung der Tafel, daß unter den Gegensätzen in der Welt auch das steht, was doch von den Pythagoräern als Grund aller Gegensätze betrachtet wurde; das Eins nämlich, dem hier die Menge entgegengesetzt wird, als nicht in ihm enthalten. Dies führt uns darauf, zu bemerken, daß die Pythagoräer den Begriff des Eins und des Grundes nicht immer in derselben Bedeutung nahmen, sondern in zwei verschiedenen Bedeutungen, einmal als den ersten und letzten Grund bezeichnend, der über allen Gegensatz ist und alle Gegensätze in sich beschließt, dann aber auch als einen der untergeordneten, abgeleiteten und in Gegensatz gegen ein Anderes stehenden Gründe bedeutend\*). Wenn

\*) Dies geht am bestimmtesten Simplifios nach dem Eudoros auseinander. Simpl. phys. fol. 39 a. γράφει δὲ περὶ τούτων ἡ Εὐδόρος τάδε· κατὰ τὸν ἀναπτάτω λόγου φατέον, τοὺς Πυθαγορικὸύς τὸ έν ἀρχῇ τῶν πάντων λέγειν· κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων είναι, τὸ τε έν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτη φύσιν· ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίων ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἔντι, τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει· διο μηδὲ εἶναι τὸ σύνολον ταύτας ἀρχὰς κατὰ τοὺς ἄνθρακας· εἰ γάρ η μὲν τῶνδε, η δὲ τῶνδε ἔστιν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ κατὰ πάντων ἀρχαῖ.

wir dies bemerkten, so werden wir auch darüber nicht in Zweifel sein können, daß in den Gliedern der Gegensätze eine verschiedene Bedeutung liegen müsse, denn da ein dem ersten Grunde Gleichnamiges weder unter den abgeleiteten und entgegengesetzten Gründen der Dinge vorkommt, so mußte dieses wohl natürlich, als etwas dem Göttlichen Verwandteren und Vollkommenen angesehen werden, als das andere, ihm entgegengesetzte Glied, und so finden wir überhaupt in der ganzen Reihe der Gegensätze, daß den Pythagoreern das zuerst stehende Glied immer das Schönerre und Bessere bedeutet, das folgende aber das weniger Werthe und weniger Vollkommen, weshalb auch die Alten geradezu die erste Reihe die Reihe des Guten<sup>1)</sup>, die andere die Reihe des Schlachten nennen<sup>2)</sup>. Da nun bei liegt dieser Anordnung der Liefel gewiß der Gedanke zum Grunde, daß die zweite Reihe immer nur etwas Verneinendes bezeichne, weshalb auch Aristoteles, die in ihr

---

τοῦ ξν. καὶ πάλιν διό, φησι, καὶ κατὰ ἄλλον τρόπον ἀρχὴν  
ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ξν, οὐδὲ μη καὶ τῆς ὕλης καὶ αὐτοῦ  
ὅπου πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων, τοῦτο δὲ εἰμι τὸν ὑπερ-  
ένα θέον. καὶ λοιπὸν ἀριθμούμενος δὲ Εὐδώρος ἀρχὴν  
μὲν αὐτοὺς τὸ ξν τιθεσθαι λέγει, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς  
γενέσθαι φησίν, ἡ πολλοῖς ὄντος αὐτοὺς προσαγορεύειν.  
Λέγει γάρ φημι τοτεν, τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν τὸ  
ἀρχὴν πάντων ἀποδικεῖν, καὶ ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀντίτιτα  
στοιχεῖα παρεισάγειν, καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα  
πολλαῖς προσαγόρειαις· τὸ μὲν γάρ αὐτῶν ὄντος αὔτηται τεταγμέ-  
νον, ὀριστένον, γνωστόν, ἔρθεν, περιττόν, δεξιόν, φῶς· τὸ  
δὲ ἐναντίον τούτῳ ὅπατον, ἀριστότον, ἀγνωστόν, θῆλον, ἄρτιον,  
ἀριστερόν, σκότος.

1) Arist. eth. Nic. I. 4.

2) Eudor. I. I.

ausgebreiteten Gründe beraubend nennet<sup>1)</sup>). In dieser Rücksicht deutet die Tafel der Gegensätze aus, daß in der Welt alles aus Vollkommenem und Unvollkommenem bestehet.

Noch ist zu bemerken, daß die Pythagoräer durch diese Tafel der Gegensätze nicht etwa die Meinung ausdrücken wollten, die Welt sei aus zwanzig Elementen zusammengesetzt, vielmehr sind alle die in der Tafel enthaltenen Gegensätze nichts anderes; als nur die verschiedenartige Bezeichnung eines und derselben Gegensatzes. Dies sagen die Alten theils ausdrücklich<sup>2)</sup>; theils sehen wir es daran, daß besonders die Grenze und das Unbegrenzte, und das Eins mit der ungeraden und geraden Zahl beständig vertauscht werden<sup>3)</sup>; so wie auch an allen den Gegensätzen, welche uns einigermaßen näher bekannt sind; so ist ihnen das Eins auch die Grenze und die ungerade Zahl, das Kürzende, das Licht und das Gute, und sein Gegenheitlich auch das Gegenteil dient. Daß es nun bei dieser Gleichsetzung so vieles und verschiedenartiger Begriffe nicht ganz ohne Bedeutung abgehängt komme, ist wohl klar; wenn wir die Reihe der Gegensätze überblicken; wir müssen uns aber dabei erinnern, daß auch in dieser Tafel der allgemein sinnbildliche Charakter der pythagoreischen Darstellung gewisse nicht verleugnete.

Daß nun die Pythagoräer das Eins, welches ihnen

1) Phys. III. 2. τῆς δὲ ἑταίρες συστοιχίας αἱ δόξαι διὰ τὸ οἰστητικὸν εἶναι ἀόριστον. Dies haben schon Eudemos, und nach ihm die späteren Ausleger des Aristot. auf die Pythagoräer bezogen. Simpl. ad. h. l. fol. 98.

2) Eudor. I. 1.

3) Aristot. met. I. 5 §. 8, XIII. 4 §; Phys. III. 6.

Grund aller Zahl und aller Dinge ist, das Geistige Urge-  
rabe, doch auch unter die abgeleiteten Gründe oder Ele-  
mente der Dinge stellten, scheint noch von tieferer Bedeu-  
tung zu sein. Wenn sie wollten wohl damit ausdrücken,  
dass der Grund aller Dinge selbst in den Gegensatz der  
Erscheinungen eingehe, und gar nicht geschieben sei von  
dau, woraus sich die Welt ihrer Mannigfaltigkeit nach  
bilde, doch so, dass eben die Vollkommenheit und das  
wahre Wesen der Dinge in ihm ihr Bestehen habe. Dies  
liegt schon darin, dass Aristoteles ohne Unterscheidung sagt,  
die Zahl oder das Eins sei der Grund und auch das Wei-  
sen der Dinge, und es bestätigt sich auch in dem, was  
Philolaos über die Zahl als das Wesen der Dinge sagt:  
„Das Wesen der Dinge, welches ewig ist, und die Na-  
tur an sich selbst lässt eine göttliche, aber nicht eine mensch-  
liche Erkenntniß zu, außer nur in so weit, dass es nicht,  
möglich wäre, einem der seien den und von uns erkannten  
Dinge von uns erkannt zu werden, wenn nicht das Wei-  
sen enthalten wäre in den Dingen, aus welchen die Welt  
besteht, den begrenzenden und den unbegrenzten \*).“ Und  
etwas Ähnliches wird auch von der Zehnzahl und der  
Natur der Zahl von denselben Philolaos gesagt, dass ohne  
sie nichts erkannt werden könnte, sie aber alles der Seele  
anpasste, erkennbar und befreundet mache, so dass man nicht

\*) Stob. ecl. I p. 458; Böch Nr. 4. ἡ μὲν ἔσται τὸν  
πραγμάτων ἀθίσιος ἔσται καὶ αὐτὰ μὲν ἡ φύσις θεατὴ τε καὶ  
οὐκ ἀρθρωπλήντας ἐρθέχεται γρῦπιν πλέον γα, ἢ διὶ οὐδὲ  
ἢ ἡς οὐδεὶν τὸν λόγον καὶ γυγνωσκομένων ὑφ' ἀμῶν γνω-  
σθῆμεν, μηδ ὑπαρχούσας αὐτᾶς ἐντὸς τὸν πραγμάτων, ἐξ  
ἔντοτε δὲ κόσμους, τὸν τε περιστότων καὶ τὸν ἀκαίρων.

nur in den himmlischen und göttlichen Dingen die Natur und die Kraft der Zahl gewaltig seien könne, sondern auch in den menschlichen Werken und Sieden überall, und in allen künstlichen Handwerken und auch in der Musik<sup>1)</sup>. Hierdurch wird nun unzweifelhaft bewiesen, daß den Pythagoräern das Göttliche über der ersten Grund aller Dinge etwas in der ganzen Welt Verbreitetes war; daß sie es aber auch zugleich als etwas im sich Unerkenbares sahen, welches sich nur eben in den sinnlichen Dingen als das zeige, was alle Dinge einander bestreut, zu einander passend und dadurch erkennbar mache.<sup>2)</sup> Es erscheint als die Quelle alles Seins und auch aller Wahrheit in den Dingen, denn, wie Philolaos sagt, die Lüge hat nicht der Zahl keinen Theil; denn feindlich und verhaft ist sie ihrer Natur; die Wahrheit aber ist verwandt und angeboren dem Geschlechte der Zahl<sup>3)</sup>. Die Summe dieser

1) Stob. eel. I. p. 10; Bodly Ms. 18. Ich sehe nur daß, was mir hier das Wichtigste ist, her: *Ιδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐρτοῖς δαιμονοῖς καὶ δεσμοῖς πράγμασι τὰς τῶν ἀριθμῶν φύσιν καὶ τὰς δύναμιν λογίουντας, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς λόγοις καὶ λόγοις πᾶσι πατεῖ καὶ κατὰ τὰς δαιμονοργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰς μουσικάς.*

2) L. I. ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολεμοὶ γάρ καὶ ἔχθροι αὐτῷ τῷ φύσι· ἀ δὲ κλάσεις οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τῷ τῷ ἀριθμῷ γενεῇ. Sehr gut hat Brandis a. a. D., II. 1, ausgeführt, daß in diesen und ähnlichen Stellen die Neigung ausgedrückt sei, von welcher die Pythagoräer zu ihrer Philosophie kamen, und wie diese Neigung sie verleiten könnte, in der Mathematik die Gründe aller Wissenschaft zu suchen. Nur war diese Mathematik nicht die unsere, sondern eine mit philosophischen Gedanken durchwebte, wie auch Brandis selbst bemerkte, und der Gesch. der Phil. ist es daher Aufgabe, die philosophischen Gedanken, welche sich mit der ersten wissenschaftlichen Behandlung der

Gedanken, soweit sie uns hier betreffen, nicht selbst, der Vorstellungswisse, der Natur; vielmehr näher kommend, in dem Sage-das, Gott sei den Pythagoräern: der durch die Natur der Dinge verdeckte und wirkende Geist, aus welchem auch unsere Geister stammten!).

Rus legten doch über die Pythagoräer auch einen Grund des Unbekommentes in dem Unbegreiflichen, welches Philolaos auch die unermessliche und verstandlose Natur nennt und vom Weltherrn er sagt, daß ihm Euge und Reid beizubehne,<sup>2)</sup> und wenn wir uns daran erinnern, daß sie ihre entgegengesetzten Gründe auf ein solches offenes jenseitliche, welches symbolisch bei ihnen lautet, das Eins, als Grund aller Zahlen, sei das Geradungerade, so müssen wir den ersten Grund aller Dinge nach ihrer Vorstellungswise nicht nur als die Quelle des Weltkundens, sondern auch als die Quelle des Unbekommenten betrachten. Sind dem sie aber auch annehmen, die abgeleiteten Gründe der Dinge seien in dem ersten Grunde schon enthalten, muß

---

Mathematik vermischt haben, aus der Lehre der Pythagoräer herauszuschreiben.

1) De nat. D. I. 11. Pythagoras, qui censuit, (deam) animum esse per naturam rerum omnem intentum et commenatum, ex quo nostri animi carperentur. Sext. Emp. adv. math. IX. 127; Plut. de pl. ph. I. 7; Philol. ap. Stob. ecl. I. 420. εἰς (κίνημα) ὅποι ἔργα τῷ ξύγγετῷ καὶ ρυθμῷ καὶ ἀνταρρέσεις κυβερνώμενος. Wenn Gott der Welt verwandt genannt wird, so schließt dieser unbestimmte Ausdruck doch keinesweges das Sein Gottes in der Welt aus; ebensowenig andere Ausdrücke, welche Gott von der Welt unterscheiden, denn natürlich wird das Prinzip von dem Begründeten, in welchem es ist, dennoch unterschieden.

2) Ap. Stob. I. p. 10. τὸ γὰρ ἄκεστον καὶ ἀρχήν καὶ ἀλγήν φύσιν τὸ μέσον καὶ ὁ γεδόνος ἔργον.

den sie zugleich sagen, im dem ersten Sinn sei nicht nur das Vollkomme, sondern auch das Unvollkomme. Diese Ansicht, welche einen tiefen Blick in ihre Lehre uns eröffnet, berechtigt den Aristoteles von ihnen zu sagen, sie hätten angenommen, das Schadste und Beste sei nicht ihres Anfangs<sup>4)</sup>), indem er diese Lehre mit der Annahme ver-

\* Met. XII. 7. δοοι δε παραλαμβάνουσιν, διανεργοι ποιηται οι Πυθ. ταῦτα Σπεριδόνες, ταῦτα κατατύπωνται οἱ θεοὶ δέκατοι. Albrekt Cf. ibz. XIV. 4. 5. Anders meinen Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der pyth. Metaph., S. 61 f., und A. Wendt, Berliner Jahrb. 1828, S. 372. never einzige ihrer Gründe später hier mehr über die angeflogne ganz klare Stelle. Dass Reinhold in seiner Verlegenheit zu einer ganz unchristlichen Auslegung seine Zuflucht nimmt, hat mich nicht so verwundert, als dass W. ihm bestimmt. Sie ließen den Pythagor. den Gegensatz zwischen dem θεοῖς und dem ανθρώποις, διότι, von welchen man bisher immer geglaubt hatte, dass sein philosophischer Gebrauch erst beim Aristoteles zu suchen sei. Um diese Entdeckung benedict ich sie nicht. Aber sie hätten sie noch weiter treiben müssen, wenn sie die von mir bemerkte Parallelstelle, met. XIV. 4, verglichen hätten. Denn sie würden hier gefunden haben, dass auch die alten Mythologen jenen Gegensatz gebrauchten, und annahmen, die Herrschaft der Nacht und des Uranos, oder des Chaos, oder des Elegnos sei vor der Herrschaft des Zeus nur der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach. Gar schön hat uns auch Steinh. bemerkt, dass „wo Arist. in der Metaphysik gegen Lehrbegriffe der früheren Philosophen polemisiert, er immer nur stützt auf ihre ontologischen Bestimmungen, nicht auf ihre theologischen Vorstellungen“ (S. 59). Nur Schade, dass er nicht eine Zeile zurücksetzt von der angeführten Stelle gelesen hat, so würde er bemerkt haben, dass eben dort die Rede von Gott ist. Anders verfährt Brandis (Gesch. der gr. Rel. Phil. S. 485) mit dieser Stelle: Er glaubt sich berechtigt, die in ihr ausgedrückte und allen Pythagortern beigelegte Lehre nur einigen Pythagoreen zuzuschreiben, weil Syrianos und Pseudeo-Alexandros die Stelle des Aristoteles met. XIV. 4 τῷ δὲ ταῦτα ἀντίθετος οὐδεὶς εἶναι λεγούσσων οὐδὲ γενούσιος τὸ δὲ ἀγαθὸν αὐτὸν εἶναι ξελ.

nicht allein auf den Platon und seine

gleicht, daß sich Alles aus einem Ursamen entwickelt habe. Nicht sehr verschieden hiervom erklärt sich auch Theophrastus über diesen Punkt der pythagorischen Lehre; weil nämlich den Pythagoräern in dem Prinzip der Menge das Unbegrenzte und Ungeordnete und alle Formlosigkeit liege, so ihm aber die Natur des Ganzen Scheit habe, mehr oder weniger, könnten auch die, welche auf Gott die Ursache zurückführten, nicht annehmen, daß er Alles zum Besten führe, sondern nur, so weit es möglich sei; vielleicht aber möge er auch nicht, indem dadurch alles Wesen aufgehoben werden würde, welches aus Entgegengesetztem und für Entgegengesetztes sei \*). Hierin liegt offenbar ausgedrückt, wie die Betrachtung, daß Alles aus Vollkommenem und auch aus Unvollkommenem sei, Rückwirkung haben müßte auf die Betrachtung des ersten Prinzips, indem dies, das Unvollkommene zulassend oder se-

---

Schüler, sondern auch auf den Proclus beziehen. Dagegen muß ich bekennen, daß diese Ausleger mir kein großes Vertrauen zu verdienen scheinen, wo sie sich gegen die Autorität des Aristoteles auflehnen, welches beim Syrianos besonders in diesem Punkte gewöhnlich ist.

\*) Die sehr verdächtige Stelle lautet Met. 9. Πλάτων δὲ μὲν οἱ Πυθαγόρεις τὴν ἀπόστασιν ἐπιμημισθαί γε θέλειν ἀπογεῖται· καί τοι παθάπερ φύγεσθειν ταῦτα ποιοῦσι τῆς φύσεως τοῦδος καὶ τοῦ ἑνός· ἐν ᾧ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄπαντα καὶ πᾶν αὐτῷ, ἀμφορύτα καθ' αὐτῷ· δῆλος δὲ φίλη πόρου τε πάντης τὴν τοῦ διονύσου γύσιν, ἀλλ' οὐκούσιαν, ἥ καὶ ὑπερέχειν τῆς ἐξέρετος ἡ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐκποτίζει. διὸ καὶ οὐδὲ τὸν διόνυσον, δοσοὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάτερ τὸ ἄριστον ἀγειν, ἀλλ' εἰπερ, εἰρ' δοσον ἐρδέσσεται· τάχα δ' οὐτὶς ἀγριόδοιτ', εἰπερ ἀναπεισθαι συμβίρεται τὴν δλῆν οὐδείσιν, εἰς ἔναντισιν γε καὶ ἐκποτίσιν οὐδεῖσιν.

gend, auf alle Weise in seiner Wirksamkeit beschränkt erscheint. Das Gute also ist nicht zuerst, sondern es soll erst werden, wie das Thier oder die Pflanze aus dem Samen, und wodurch könnte dies anders geschehen, als dadurch, daß sich das Eins selbst hineinbegiebt in die Weltbildung und das Wesen der Zahl Grund der Zahlen wird?

Aus diesen Bestimmungen über den ersten Grund ist nun aber keineswegs klar geworden, weswegen er von den Pythagoräern eben die Zahl oder das erste Eins, das Geradungerade genannt wurde. Denn eben so gut hätte er hiernach das Männlichweibliche, wie wir ihn auch sonst benennen hören<sup>1)</sup>, oder das Gutböse, oder das Wesen schlechthin, oder sonst wie heißen können. Denn daß nur ein Princip ist, aus welchem eine Mehrheit von Dingen hervorgehe, konnte in verschiedenen Formen ausgesprochen werden, unter welchen die Wahl nur davon abhängig sein mußte, wie man sich das Wesen der aus dem Princip hervorgehenden Dinge dachte<sup>2)</sup>. Ganz unabhängig hiervon sind nun mit Fleiß unsere bisherigen Untersuchungen über das Grundwesen der Pythagoräer geblieben, damit die Eigenthümlichkeit ihrer Vorstellungsweise im Folgenden reiner an das Licht treten könne. Im Allgemeinsten stellt sich aber die Lehre der Pythagoräer über die einzelnen Dinge in der Formel dar: die Zahlen sind der Grund

1) Theol. arithm. I. p. 7.

2) In dem bisher Ausgeführten liegt im Grunde kein anderer Gedanke, als der, welcher auch der Lehre vieler ionischen Philosophen zum Grunde liegt, daß nämlich die Welt sich aus einem unentwickelten Principe, aus einem Samen etwa, zu einem entwickelten Leben bürde und gestalte und dabei die in ihm ungesonderten Gegensätze zur Erscheinung bringe.

oder das Wesen der Dinge<sup>1)</sup>). Wie sie sich dies vorstellten, dies muß nun eben der Gegenstand unserer gegenwärtigen Untersuchung sein.

Zur Beantwortung unserer Frage müssen wir die abgeleiteten Gründe der Dinge etwas genauer untersuchen. Unter diesen Gründen zeichnen sich die Grenze und das Unbegrenzte, die ungerade und die gerade Zahl, das Eins und die Menge schon dadurch aus, daß sie in der Tafel der entgegengesetzten Begriffe obenan stehen. Die beiden letzten derselben hängen auch unmittelbar mit dem Begriffe der Zahl zusammen; der erste Gegensatz aber scheint nicht so genau der Zahlenlehre sich anzuschließen, und doch beginnt auch Philolaos, in Uebereinstimmung mit der pythagorischen Kategorientafel, damit die Darstellung seiner Lehre, daß er zu zeigen sucht, Alles müsse aus Begrenztem, d. h. aus Grenze, und aus Unbegrenztem bestehen<sup>2)</sup>). Der Beweis dafür ist uns nur mangelhaft überliefert worden, man kann ihn aber aus der Vorstellungswweise der Pythagoräer einigermaßen sich ergänzen. Sie

1) Arist. de caelo III. 1. Ενει γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσι, ὥσπερ καὶ τῶν Πυθ. τινὲς. Met. I. 6. καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὀντάσις ἐκαλύπτεις (sc. Πυθαγορεῖος ξεγενὸς Πλάτων) — — οἱ δὲ ἀριθμοὺς εἶναι φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα. Der Unterschied zwischen Zahlen und Zahl ist wohl zu bemerken.

2) Stob. ecl. I. p. 454. Βδέλ. Ρτ. 1. ἀνόγκη τὰ δύντα εἰμεν πάντα ἡ περιβορτα ἡ ἀπειρα ἡ περιβορτά τε καὶ ἀπειρα. — — ἐπει τούννα φαίνεται οὐτ' ἐκ περιβορτῶν πάντων δύντα, οὐδὲ ἐξ ἀπειρων πάντων, δῆλον τὸ ἄρα, διε ἐκ περιβορτῶν τε καὶ ἀπειρων δ τε κύριος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόζει.

bemerken, daß alles, was erkannt werden könne, ein Begrenztes sein müsse <sup>1)</sup>), welches Anfang, Mitte und Ende habe <sup>2)</sup>; Anfang und Ende sind aber natürlich das Begrenzende oder die Grenzen, die Mitte dagegen das Unbegrenzte, welches Letztere sie auch daraus entnommen zu haben scheinen, daß die Mitte zwischen den Grenzen in das Unbegrenzte getheilt werden kann <sup>3)</sup>). Das, worauf es uns jedoch hier zuerst nur ankommt, ist, zu zeigen, daß die Begriffe des Begrenzenden und des Unbegrenzten ihnen für ihre Lehre, d. h. für die Zahlenlehre, von der größten Bedeutung sein müssen. Die Ordnung der Kategorientafel und des philolaischen Werkes sind uns hinlängliche Beweise.

Wir müssen, um den wahren Sinn dieser Lehre aufzufassen, die Begriffe, welche die Pythagoräer von dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten hatten, noch genauer zu bestimmen suchen. Wenn die Grenze der Dinge als Anfang und Ende derselben betrachtet wird, so ist sie natürlich als eine Vielheit gesezt; daher spricht auch Philolaos von begrenzenden Dingen. Die begrenzenden Dinge sind aber für das Körperliche zuletzt die räumlichen Punkte,

1) Philol. ap. Jambl. ad Nic. arithm. p. 7. ἀρχὴ γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσουμένον ἔστεῖται πάντων ἀπειρῶν λόγιον.

2) Arist. de coelo I. 1. καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθ., τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὅρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσος καὶ ἀρχὴ τὸ ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός.

3) Joann. Philop. in Arist. phys. III. 4. τὸ δὲ ἄριτον τῆς ἐπ' ἀπειρον τομῆς αἰτίον ἔστιν. Man erinnere sich, daß ἄριτον und ἄπειρον in gleichem Sinne gebraucht werden.

welche die Pythagoräer Einheiten nannten<sup>1)</sup>). Aristoteles sagt, zwar nicht ausdrücklich die Pythagoräer nennend, aber sie doch hinlänglich durch ihre Stellung vor dem Platon und den Platonikern bezeichnend: „Es scheinen aber Einigen die Grenzen des Körpers, wie die Fläche und die Linie und der Punkt und die Einheit, Substanzen zu sein, und zwar mehr als der Körper und das Solide<sup>2)</sup>.“ Und etwas weitläufiger sezen dies Andere auseinander: die Pythagoräer hätten die Zahlen für Gründe der Dinge gehalten, weil ihnen das Erste und Nicht-Zusammengesetzte Princip zu sein geschienen; das Erste der Körper aber wären die Flächen, das Erste der Flächen die Linien, und das Erste der Linien die Punkte, von ihnen Einheiten genannt, welche, durchaus unzusammengesetzt, nichts Früheres hätten; da nun die Einheiten Zahlen wären, so müßten die Zahlen Principe der Dinge sein<sup>3)</sup>. Wir se-

1) Arist. de coelo III. 1.

2) Met. VII. 2. δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μοράς, εἰναι οὐσίαι καὶ μᾶλλον ἡ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. Cf. ib. III. 5; XIV. 3; de coelo I. 1.

3) Alex. Aphrod. in Ar. de prim. phil. I. fol. 10 b ap. Brandis de perditis Arist. libris p. 80. ἀρχὰς μὲν τῶν ὄντων τοὺς ἀριθμοὺς Πλάτων τε καὶ οἱ Πυθ. ὑπετιθεντο, οἵτι ἐδόκει αὐτοῖς τὸ πρῶτον ἀρχὴ εἶναι καὶ τὸ ἀσύνθετον, τῶν δὲ σωμάτων πρῶτα τὰ ἐπίπεδα εἶναι. τὰ γὰρ ἀπλούστερά τε καὶ μὴ συναιρούμενα πρῶτα τῇ φύσει, ἐπιπέδων δὲ γραμμαῖς κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, γραμμῶν δὲ στιγμαῖς, ἃς οἱ μαθηματικοὶ σημεῖα, αὐτοῖς δὲ μονάδες ἔλεγον, ἀσύνθετα παντάπασιν ὄντας καὶ οὐδὲν πρὸ αὐτῶν ἔχοντα· οἱ δὲ μονάδες ἀριθμοί, οἱ ἀριθμοί ἄρα πρῶτοι τῶν ὄντων. Cf. Sext. Emp. hyp. Pyrrh. III. 152; adv. math. X. 249, wo vieles Ungehehrige beigemischt ist.

hen, daß diese Zahlenlehre auf eine Erklärung des Körperlichen aus nicht Körperlichen Gründen, denn die räumlichen Punkte sind noch nicht Körper, ausgeht<sup>1)</sup>), und alles, was hierüber gesagt wird, bestätigt uns das, was schon in dem Ausdrucke „Grenze“ liegt, daß die Pythagoräer das Körperliche Dasein aus Punkten sich erklärtten, welche die letzte Begrenzung der Körper bilden. Das Begrenzende überhaupt ist ihnen in Beziehung auf die Körperlichen Dinge nichts, als eine Vielheit von Punkten, welche auf irgend eine Weise im Raum zusammengesetzt sind; und alle Dinge bestehen aus in ihnen enthaltenen Zahlen, heißt auch nichts Anderes, als: alle Dinge sind aus Punkten oder räumlichen Einheiten, welche zusammen genommen eine Zahl bilden, zusammengesetzt<sup>2)</sup>.

---

Theon. Smyrn. math. Plat. I. 7; II. 31; Arist. Quint. de mus. III. p. 122. Darauf läuft auch hinaus Arist. met. I. 5. οὐδὲ τούτων (sc. τῶν μαθημάτων) οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρώτοι.

1) Aristoteles sagt daher in Bezug auf diese Lehre von den Grenzen der Körper met. III. 5. διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότεροι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὄν φορτο τὸ σῶμα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα τούτου πάθη, ἀστεῖα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων τῶν οὐτῶν εἶναι ἀρχάς· οἱ δὲ ὑστεροὶ καὶ συγάπτεροι τούτων εἶναι δόξαντες, ἀριθμούς.

2) Zuerst hat G. Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der pythagorischen Metaphysik. Jena 1827. S. 28. f., und mit ihm Andere gegen meine Meinung über die Nicht-Ausdehntheit der pythagorischen Einheiten sich erklärt. Schon oben habe ich bemerkt, daß Arist. zu schließen scheint, die Einheiten der Pythagoräer wären ausgedehnt. Darüber vergl. noch Arist. met. XIII. 6; 8 p. 279. 11 sqq. Brand. In der ersten Stelle ist die Schlussweise des Arist. am klarsten. Er sagt: καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ ξὺν τὸν μαθηματικὸν (sc. ἀριθμόν, d. h. sie nehmen nicht zwei Arten der Zahlen an, wie Platon), πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ᾽ ἐκ τού-

Hat man so den Begriff des Begrenzenden sich bestimmt, so kann man nicht leicht in Verlegenheit sein, wie

*τον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν· τὴν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος· ὅπερ εἴ το πρεστόν εὐ συνέσῃ ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν λόγον.* Diese Sage enthalten eine Reihe von Schlüssen des Arist., welche er im Sinn der Pythagoräer macht; sie gehen aber von dem Gange der Pythagoräer aus, daß der Himmel (die Welt) aus Zahlen zusammengesetzt sei, und dies ist der einzige Sach, welcher in der ganzen Reihe der angeführten Sagen den Pythagoräern selbst angehört; denn es wird daraus geschlossen: 1) daß die Zahl der Pythagoräer nicht abstract sei, welches die Pythag. gewiß nicht gesagt haben, weil der Gegensatz zwischen nicht-abstracter oder mathematischer und zwischen abstracter oder idealer Zahl zu ihrer Zeit noch nicht erfunden war; 2) daß sie sagten, die sinnlichen Wesen beständen aus Zahlen, welches sie auch nicht sagen konnten, weil zu ihrer Zeit der Unterschied zwischen *αἰσθητῷ* und *νοητῷ* noch keine Bezeichnung gefunden hatte; 3) daß die Zahlen der Pythag. nicht einheitlich wären, welches die Pythag. gewiß nicht zugestanden haben würden; diesen Schlüssen zähle ich nun 4) und 5) auch noch bei, daß die Zahlen Größe haben (eins und daselbe mit dem Gange, daß sie nicht einheitlich, s. Met. XIII. 8), und daß ebenso das erste Eins Größe habe, natürlich, weil aus ihm alle Größen hervorgehen sollen. Doch nicht immer schließt Arist. so, legt auch hierauf keinen besondern Wert; denn de anim. I. 4 sagt er: *δόξει δὲ ἡ οὐδὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν η σωμάτιο μικρά* (cf. de coelo III. 4, wo es von den Atomisten heißt: *τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦντο ἀριθμούς καὶ ἐξ ἀριθμῶν*), und giebt überhaupt zu erkennen, daß er diesen Punkt nicht für wesentlich halte, indem er die Pythag. nur selten mit den Atomisten zusammenstellt, zu welchen sie dannach gehören würden. Seine Auslegung scheint hierüber zu schwanken; denn an andern Stellen sagt er ausdrücklich, daß die Einheiten der Pythag. keine Körper seien, sondern aus ihnen als den Gründen des Geins des Körperlichen erst entstehen. De coelo III. 1. *ἴνας γάρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνεστᾶ, μόνης τοῦ Πλοθ. πινές· τὰ μὲν γάρ φυσικὰ πόρωντα φασεται βάρος ἔχοντα καὶ κοινότητα, τὰς δὲ μονάδας οὔτε φύσις οὔτε οὐσία ποιεῖν οἶον τε συντι-*

der Begriff des ihm entgegengesetzten Unbegrenzten zu fassen sei. Bezeichnet das Begrenzende die äußersten Enden, so muß das Unbegrenzte das Mittlere zwischen den Grenzen, den Zwischenraum, bezeichnen<sup>1)</sup>). Daher hat in der ganzen Lehre der Pythagoräer von Alters her der Begriff des Zwischenraums die größte Bedeutung gehabt, nicht nur für die musikalische Theorie<sup>2)</sup>), sondern auch für die

*Σεμίτρας, οὐτε πάρος ἔχειν.* Met. XIV. 5 wird diese Lehre besonders dem Euthyros zugeschrieben: *ἀριθμὸς αὐτοῖς τὸν οὐσιῶν τοῦ εἰλαντοῦ πάρος αὐτοὶ αἱ στρογγυλαὶ τοῦ μεγεθῶν ταῦται εἴδουσιν.* Hier sind also die Einheiten nicht allein nicht Körper, sondern auch nicht Größen, sondern nur Grenzen der Größen als Punkte. Eben dasselbe wird vorausgesetzt, nur daß hier die Grenze mit dem Unbegrenzten zusammen Grund der Größe sein soll, Met. I. 8: *τοὶ δὲ εἰκόνες διαίνει τοῖς αὐτοῖς ἐξ τούτων (sc. τοῦ πέρατος τοῦ διπλοῦ) εἰλαντοῦ τὸ μεγεθός,* welche Stelle in ihrem weiteren Verlaufe der früher angeführten de coelo III. 1 genau entspricht. Nach allen diesen Stellen entsteht die Größe erst aus den Zahlen, welche Punkte bedeuten. Das Schwanken des Arist. über diese Ansicht hat nach met. I. 8 einen guten Grund in der Lehreweise des Pythagoräer, welche zwar sprachen, als hätten sie es mit mit der sinnlichen Welt zu thun — daher jene Schlüsse des Arist. —, aber doch Prinzipien annahmen, welche geeignet sind höher hinaufzustiegen. Auch Plat. de legg. p. 668 d sind die *ἀριθμοὶ τοῦ πέρατος*, welchen Socratis zugeschrieben werden, auf diese pythag. Lehre zu beziehen, welche daher wohl so sicher als alt erwiesen ist, als nur irgend eine andere Lehre der Pythagoräer.

1) Vom Aristoteles de coelo II. 13 wird nach pythag. Lehre dem πέρατος das μεταξύ entgegengesetzt, so wie ebenb. I. 1 das μεταξύ der αρχῆ und τελεότητε entgegensteht. Wir lernen aber auch aus der ersten Stelle, daß die Pythag. die πέρατα nicht immer als die äußeren Grenzen der Körper nahmen, denn die Grenzen der Weltkugel sind ihnen der Mittelpunkt und der Umfang.

2) Cf. Plat. de rep. VII. p. 591.

geometrische Bildung der räumlichen Verhältnisse<sup>1)</sup>). Sie segten nach jener Theorie Zwischenräume (*διαστήματα, intervalla*) nach verschiedenen Verhältnissen, und leiteten daraus die Zusammenstimmung der verschiedenen Tonarten ab<sup>2)</sup>), eine Lehre, welche so alt ist, als die wissenschaftliche Behandlung der Musik, so weit wir diese kennen. Dieses Begriffes vom Zwischenraum bedurften die Pythagoräer, um durch ihre einheitlichen Zahlen den Raum sich erfüllt zu denken. An sich nämlich sind ihnen ihre Einheiten wahre geometrische Punkte, also unkörperlich, und wenn man zwei solcher Einheiten zusammensezten wollte, so würde daraus auch nicht ein Körper, nicht einmal eine Linie entstehen, weil aus der Zusammensetzung des Nicht-Ausgedehnten an sich keine Ausdehnung entstehen kann<sup>3)</sup>). Man sieht, wie hier nothwendig das zweite Prinzip der Pythagoräer in das Mittel oder recht eigentlich in die Mitte treten muß, um den nach drei Maassen ausgedehnten Körper zu erzeugen. Denn wenn die Einheiten, die Punkte, Anfang und Ende oder die Grenzen bilden, das Unbegrenzte aber die Mitte, so wird eben durch das in die Mitte Treten des Unbegrenzten erst die Ausdehnung, und zwar die geometrische Ausdehnung nach drei Maassen; erst durch ein dreifaches Intervall zwischen vier Punkten, wie Philolaos sich gedacht zu haben scheint<sup>4)</sup>),

1) Nicom. arithm. II. p. 72. Nach dem Philolaos 6. Böck Nr. 9. Arist. Quint. de mus. III. p. 121.

2) Ich muß hierüber auf Böck's Philol. Nr. 5 f. verweisen.

3) Daher die Polemik des Arist. gegen diese Lehre met. I. 9; XIII. 8; de coelo III. 1 und sonst.

4) Theol. arithm. p. 56; Böck Nr. 21. *μαθηματικὸν με-*

so daß auch, nach demselben Philolaos, der Kubus aus drei gleichen Intervallen besteht<sup>1)</sup>). Wenn man dieses alles bedenkt, so wird man in der Art, wie spätere pythagorifirende Mathematiker die körperlichen Maße aus Punkten oder Einheiten und aus Intervallen erklären, die aristotelische Denkweise der Pythagoräer genau wiedergegeben finden. Darnach war ihnen das Prinzip des nach drei Dimensionen ausgedehnten Körpers die Fläche, denn der Körper bestehে aus in verschiedenen Intervallen zusammengesetzten Flächen; aber die Fläche sei nicht selbst der Körper, da sie nur nach zwei Dimensionen ausgedehnt; das Prinzip der nach zwei Dimensionen ausgedehnten Fläche sei ferner die Linie, denn die Fläche sei aus Linien in verschiedenen Intervallen zusammengesetzt, aber die Linie nicht selbst die Fläche, denn sie habe nur eine Dimension; endlich das Prinzip der Linie sei der Punkt, denn die Linie bestehে aus Punkten, welche, in einem bestimmten Intervall zusammengesetzt, die Linie erst bilden, aber nicht selbst Linien seien, denn der Punkt habe kein Intervall und keine Dimension; er sei eine wahre Einheit<sup>2)</sup>). So konnte Aristoteles nach pythagorischer Lehre

*γεθος τριχῆ διαστάτη εὐ τερπάδι.* Die platonische Zahlenlehre, von welcher Arist. de anim. I. 2. §. 7. handelt, knüpft an diese Ableitung des Körpers nur noch die Ableitung der Erkenntnisweisen an.

1) Vergl. die Stellen des Nikomachos (arithm. II. p. 72) und Cassiodor (expos. in Psalm. IX. p. 36. ed. Garet.) b. Boëth. Nt. 9.

2) Boëth. arithm. II. 4; Nic. inst. arithm. II. 6. p. 115.  
*Ἐσται μὲν οὖν ἡ μονὰς σημεῖου λόγον ἐπέχουσα καὶ τόπον, ἀρχὴ μὲν διαστημάτων καὶ ἀριθμῶν, οὗπω δὲ γραμμή, οὐδὲ διάστημα ἀμέλει οὔτε σημεῖον σημεῖῳ συγτεθὲν πλέον τι ποιεῖ.*

mit Recht sagen, daß aus der Grenze oder den Einheiten und aus dem Unbegrenzten oder den Intervallen die räumliche Größe erst werde<sup>1)</sup>). Es ist in dieser Lehre eine wahre mathematische Construction der räumlichen Größe enthalten, bei welcher nichts vorausgesetzt wird, außer nur, daß es voneinander getrennte Einheiten gebe, welche auf einander bezogen werden können, und daß nur drei solcher Beziehungen nach den drei körperlichen Dimensionen möglich seien. Doch wird auch die Nothwendigkeit, die Einheiten aufeinander zu beziehen, den Pythagorern darin begründet gewesen sein, daß alle Einheiten von der ersten Einheit zu einer Welt umfaßt werden<sup>2)</sup>).

---

ἀδιάστατον γὰρ ἀδιαστάτην συντεθὲν διάστημα οὐχ ἔξει, ὥσπερ εἰ τις τὸ οὐδὲν οὐδὲν συντεθὲν σκέπτοιτο· οὐδὲν γὰρ ποτε. — — ἀδιάστατος ἄρα η̄ μονάς καὶ ἀρχαιότης, πρῶτον δὲ διάστημα εὐρίσκεται καὶ φαίνεται ἐν δυάδι, εἴτα δὲ τριάδι, εἴτα ἐν τετράδι καὶ ἕξῃς ἐν τοῖς ἀπολούνδοις (cf. Philol. in theolog. arithm. p. 56). διάστημα γάρ ἔστι δυοῖν δραγεῖ τὸ μεταξὺ θεωρούμενον· πρῶτον δὲ διάστημα γραμμὴ λέγεται· γραμμὴ γάρ ἔστι τὸ ἐψύχον διαστατόν· δύο δὲ διαστήματα ἐπιφάνεια· ἐπιφάνεια γάρ ἔστι τὸ διχῆ διαστατόν· τρία δὲ διαστήματα στρεψόν· στρεψέν γάρ ἔστι τὸ τριχῆ διαστατόν. Vergl. Arist. met. VII. 11. καὶ ἀνάγονται πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶνας φασιν. Ohne den Namen der Pythag., aber aus der Stellung ersichtlich, daß es auf sie zu beziehen. Philo de mundi opif. 16. p. 11. Mang.

1) Met. I. 8. ἐξ τούτων (so. περάτος καὶ ἀπέλγου) εἴναι τὸ μέγεθος. De coelo III. 1. Gegen die Pythagorier: τὰς δὲ μονάδας οὐτε σῶμα ποιεῖν οἶον τε συνιθεμένας, οὐτε βάρος ἔχειν.

2) Brandis Gesch. der gr. rdm. Phil. S. 487 giebt zwar zu, daß die von mir ausgeführte Erklärung des Räumlichen durch die Zahl alt-pythagorisch sein möchte, nimmt aber an, auf Arist. met. XIV. 8. (τοῦ ἐρύς συσταθεῖτο, εἰτ' ἐξ ἐπιπέδων, εἰτ' ἐξ

Wenn man sich nun festgestellt hat, daß die Pythagoräer unter dem Unbegrenzten, welches von den Begrenzenden eingenommen und umfaßt wird<sup>1)</sup>, den Zwischenraum zwischen den begrenzenden Punkten sich gedacht haben, so kann wohl jemandem noch die Frage einfallen, aus was denn dieser Zwischenraum bestehen sollte? Man hat gemuthmaaßt, die Pythagoräer hätten sich den Zwischenraum oder das Unbegrenzte als Hauch oder als luftartig gedacht<sup>2)</sup>; allein wenn man bemerk't, daß die Lust von ihnen als ein bestimmter Körper betrachtet und, wie wir später sehen werden, auf eine bestimmte Figur zurückgebracht wurde, so verschwindet die Wahrscheinlichkeit dieser Meinung. Vielmehr, im Gegensatz gegen die begrenzenden Enden, welche schlechthin bloße Einheiten sind, haben wir das Unbegrenzte auch als bloßen Zwischenraum zu denken.

---

*χροῖστ, εἰτ' ἐξ τοῦ πεύματος, εἰτ' οὐ ἀντοποῖσιν εἰπεῖν*) gesagt, daß noch andere Versuche der Pythag. stattgefunden haben möchten, das Ausgedehnte abzuleiten. Die Stelle des Arist. aber so erklärt findet sonst gar keinen Haltpunkt in andern Ueberlieferungen, Schielat dagegen durch eine andere Stelle des Arist. met. XIII. 6. Σπουδὴ τὸ τὸ πεύματον ἐξ οὐκέτην πεύματος απορεῖται καταστῆντος wenigstens beschränkt zu werden. Daher glaube ich, daß sie einer andern Deutung bedürfe in dem Sinne: die Pythag. wissen nicht zu sagen, ob das Eins entstanden sei aus Flächen oder aus Farbe u. s. w. Die Worte οὐ ἀντοποῖσιν εἰπεῖν geben in der That entweder gar keinen passenden Sinn oder können nur als ein Ausdruck des Unwillens in der Polemik des Arist. erklärt werden. In diesem Falle könnte man ohne Correctur ab, in jenem würde ich vorschlagen, δὴ hinter οὐ einzuschlieben.

1) Arist. phys. III. 4.

2) Brandis a. a. D. II. 3. Es bezieht sich diese Hypothese auf den Ausdruck ἀπειρον πνεῦμα b. Arist. Phys. IV. 6. und πνοή Stob. ecl. I. p. 380 sq. Davon weiter unten.

Und indem die Pythagoräer in dem zweiten Gliede ihrer Ge-  
gensähe das Verneinende in der Welt ausdrücken wollten,  
scheinen sie auch in dem Unbegrenzten etwas Verneinendes  
geschen zu haben, einen leeren Zwischenraum. Dass die Py-  
thagoräer ein Leeres sahen, ist aus vielen Zeugnissen unleug-  
bar <sup>1)</sup>, und dass sie es als einen der Gründe aller Dinge be-  
trachteten, ist schon daraus wahrscheinlich, dass alle, welche  
ein Leeres in strengem Sinne angenommen haben, es auch  
als etwas Ursprüngliches sich dachten, weil kein Raumver-  
füllendes dem Leeren gleichartig werden kann. Doch wir  
bedürfen solcher Analogien nicht, um zu beweisen, dass  
die Pythagoräer das Leere als ein Prinzip der Dinge be-  
trachteten; denn Aristoteles sagt ausdrücklich, das Leere  
trenne nach den Pythagoräern zuerst die Zahlen und be-  
stimme ihre Natur <sup>2)</sup>, so wie es auch die Väter aller  
Dinge bestimme <sup>3)</sup>. Hierdurch wird also gesetzt, dass die  
Trennung der Zahlen oder Einheiten voneinander erst

1) Arist. phys. IV. 6; ap. Stob. ecl. I. p. 380; Plut. de pl. ph. II. 9; Stob. ecl. I. p. 388. Hierher kann auch gezogen werden Arist. phys. IV. 7. διό φασι τυνες εἶναι τὸ κενὸν τὴν τῶν σωμάτων ὑλην, οὐ περ καὶ τόπον τὸ ταῦτα οὔτο λέγοντες. Gleich darauf erinnert an die Pythagoräer der Saß: τὸ γὰρ κε-  
νὸν οὐ σῶμα ἀλλὰ σώματος διάστημα βούλεται εἶναι. Ich  
meine nicht, dass dies geradezu auf die Pythagoräer bezogen wer-  
den sollte; aber wenn auch auf den Platon und die Platoniker zu  
bezüglich, giebt es doch die Verwandtschaft dieser platonischen Dar-  
stellungsweise (im *Ximáos*) mit der pythagor. Lehre zu erkennen.

2) Phys. IV. 6. καὶ τοῦτο' (sc. τὸ κενὸν εἶναι χωρισμόν  
τινα τῶν ἐφεξῆς) εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς, τὸ γὰρ κε-  
νὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.

3) Ap. Stob. ecl. I. p. 380. τὸ κενὸν, ὃ διορίζει ἐκάστων  
τὰς χώρας ἀετ.

durch das Leere entstehe, oder, was dasselbe ist, daß die Einheiten oder Zahlen erst durch das Leere werden. Wenn aber das Leere ein Princip der Zahlen ist und die Zahlen Princip aller Dinge sind, so ist es klar, daß die Pythagoräer das Leere auch als ein Princip aller Dinge betrachteten <sup>1)</sup>). Es kann demnach nur die Frage sein, welcher von den beiden entgegengesetzten Gründen der Dinge das Leere sein solle, ob das Begrenzende oder das Unbegrenzte? Aber auch hierüber giebt Aristoteles befriedigende Auskunft, denn an zwei Orten spricht er davon, daß von dem Begrenzenden das Unbegrenzte, welches auch das Gerede sei, angezogen, eingenommen und begrenzt werde <sup>2)</sup>), an einem dritten und vierten Orte aber sagt er, das Leere gehe in den Himmel ein, und der Himmel sei eins, und aus dem Unbegrenzten werde das Leere, welches aller Dinge

1) Daher wird auch dem Ekphantos nur deswegen eine von der pythagorischen abweichende Lehre beigelegt, weil er die Einheiten als untheilbare Körper ansah, nicht aber weil er neben diesen das Leere als Princip sah. Stob. ecl. I. p. 308. *Ἐξαρτος Συρακουσιος, εἰς τῶν Πυθαγορείων, πάντων (ἀρχὰς) τὰ ἀδιαληπτα σώματα καὶ τὸ κενόν· τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὐτος πρῶτος ἀπεψήσατο σωματικάς.* Ueber die Zeit und Lehre dieses Mannes ist sonst nichts Zureichendes auszumitteln. Angaben über seine Lehre finden sich Stob. ecl. I. p. 448; 496; Orig. phil. 15.

2) Met. XIV. 3. φανερῶς γὰρ λέγουσιν, ὡς τοῦ ἐνὸς συσταθέτος — εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων, εἴτ' ἐξ χροιᾶς, εἴτ' ἐξ σπέρματος, εἴτ' ἐξ ᾧ ἀπορρῦσιν εἰπεῖν — εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπειροῦ ὅτι εἴληπτο καὶ ἐπεράλυτο ὑπὸ τοῦ πέρατος. Ueber die Erklärung des Zwischenhauses s. oben S. 410 2) Phys. III. 4. καὶ οἱ μὲν τὸ ἀπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιπτοῦ περιστούμενον παρέχει τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρότηταν. Nach den Auslegern nämlich die Unendlichkeit der Theilbarkeit.

Diese Untersuchungen führen uns aber auf kein noch weiteres Gebiet, indem sie uns die Frage anregen, wie die Pythagoräer ihrer entgegengesetzten Begriffe sich bedient haben möchten, um die Entstehung der Welt zu erklären. Wir werden sehen, daß ihre Erklärungsart genau zu der Vorstellung paßt, welche sie von dem Bestehen der Dinge nach unserer Auffassungsweise hatten, und daher auch diese bestätigt. Wie von uns gezeigt worden ist, sagte ihnen ihre Zahlenlehre in Rückicht auf das Sein der Dinge aus, alle Dinge beständen aus Einheiten, welche in verschiedenen Zwischenräumen zueinander geordnet wären, sie bildeten also eine Zahl von Einheiten und darin liege ihr Wesen. Nun gingen aber die Pythagoräer, wie auch schon früher gezeigt, von einer ursprünglichen Einheit aus, und wenn sie daher jene Ansicht von der Natur der Dinge mit dieser Ansicht von ihrem ersten Grunde in Einklang bringen wollten, so mußten sie zeigen, wie eine Vielheit von Einheiten aus der ursprünglichen Einheit entstehen könne.

Pythagordern nur das Eine sei, hat Brandis Geich. der gr. röm. Phil. S. 486 unter Anderm auch entgegengesetzt, daß Arist. met. XIII. 6. sage: *καὶ ἐξ τούτου (τοῦ ἑρός) καὶ ἄλλου τυρὸς εἴηντος ἀριστεράς*. Aber das *ἄλλου* in dieser Stelle drückt eben nur den negativen Grund aus, welchen Aristoteles nicht genauer bezeichnet, weil die Pyth. selbst ihn auf sehr verschiedene Weise bezeichneten. Es ist mir nicht ganz unwahrscheinlich, daß die Pyth. wegen der oben angebeuteten Schwierigkeiten ihrer Lehre das Unendliche das Leere zu nennen vermieden, sondern nur etwa nach dem Christ. b. Stob. a. a. D. ihre Ansicht in der Form ausdrücken, daß aus dem Unendlichen das Leere und die Zeit und der Lebensathem in die Welt kämen, indem sie alles dies aus der Negation ableiteten, die Trennung (die Differenz) der Zahlen und der Dinge, die Zeit und das unvollkommene, des Einathmens bedürftige Leben.

Die Pythagoräer schilderten das Entstehen der Welt als eine werdende Verbindung unter den, entgegengesetzten Urgründen des Unbegrenzten und des Begrenzenden, des Geraden und des Ungeraden. Doch wurde diese Verbindung auch als eine ursprüngliche von ihnen gedacht, indem sie das oberste Prinzip das Geradungerade nannten. Es möchte daher ihre Schilderung von der Entstehung der Welt wohl nur als eine genetische Erklärung zu betrachten sein, und in diesem Lichte erscheinen sie auch die Witten, indem sie überlieferten, die Pythagoräer hätten gelehrt, daß die Welt nicht der Zeit, sondern nur der menschlichen Denkweise nach entstanden sei<sup>1)</sup>). Die Pythagoräer dachten sich nun das erste Eins oder das Ungerade, nach dessen Entstehung sie nicht suchten<sup>2)</sup>), als vom Unendlichen oder Leeren umgeben<sup>3)</sup>; das Unendliche ist ihnen der

1) Stob. ecl. I. p. 450. Es scheint nur eine Consequenz des Irrth., welche sich auch nicht schlechthin auf die Pyth., sondern auch auf Platoniker bezieht, wenn er sagt Met. XIV. 4. ἀστε φανερὸς δι τοῦ τοῦ θεωρῆσαι ἐνεχει ποιοῦσι τὴν γένεσιν τῶν ἀριθμῶν.

2) Arist. l. l. τοῦ μὲν οὐν περιπτοῦ γένεσιν οὐ φασι. Ohne den Namen der Pythagoräer.

3) Auf diese Vorstellung führen die schon angeführten Stellen Arist. met. XIV. 3; phys. III. 4; IV. 6; ap. Stob. ecl. I. p. 380; 388; Plut. de pl. ph. II. 9; Simpl. phys. fol. 108. a. Λογίτας δέ, ὡς φησιν Εὐδημος, οὗτως ἡρώται τὸν λόγον· ἐν τῷ ἔσχατῳ, ἥγουν τῷ ἀπλανῷ οὐρανῷ γενόμενος πάτερον ἀκτεναῖμα ἄν τὴν χεῖρα η τὴν δάφδον εἰς τὸ ἔξω, η οὐκ ἄν; τὸ μὲν οὖν μὴ ἐκτελεῖν αἴτονον· εἰ δὲ ἐκτελεῖν, ἦτοι σῶμα η τόπος τὸ ἔχτὸς ἔσται· διοτει δὲ οὐδέν, ὡς μαθησόμεθα· δει οὐν βαθμιαῖς τὸν αὐτὸν τρόπον δη τὸ δει λαμβανόμενον πέρας καὶ τετέλει· ἔρωτήσει καὶ εἰ δει ἔτερον, έψη δη δάφδος, δάφδονός ει καὶ ἔπειρον· καὶ εἰ μὲν σῶμα δέδειπτο τὸ προκείμενον· εἰ δὲ τόπος, ἔστι δὲ τόπος, έν φ σῶμά εστιν η σύγκιντη ακτεναι, τὸ δὲ δυ-

Ort des Einen<sup>1)</sup>). Aber zugleich sezen sie auch ein Streben der so voneinander getrennten Gegensätze, sich mit einander zu verbinden<sup>2)</sup>). Daher ziehe fogleich das begrenzende Eine das, was ihm vom Unendlichen am nächsten liegt, an sich und in sich ein und begrenze es. Dies nannten die Pythagoräer das Einathmen des Unendlichen oder auch einen unendlichen Athemzug, durch welchen das Leere in die Welt trete und nun die Dinge voneinander trenne<sup>3)</sup>). Man sieht, daß nach dieser Vorstellungswise das Eins der Pythagoräer ursprünglich als ein durchaus

*νάμει ὡς δὲ χρὴ τιθέναι εἰς τὸν αὐτῶν, καὶ οὕτως ἐν εἴη σῶμα ἀπειγον καὶ τόνος.* G. Brandis Gesch. der gr. röm. Phil. S. 477. Offenbar sind aristotelische Begriffe in dieser Angabe eingeschoben; nicht allein das *δυνάμει* δὲ führt darauf, sondern besonders der Schluß vom *δυνάμει* δὲ auf das *ἐρεγγέλη* δὲ, woraus sich erst die Körperlichkeit des Unendlichen ergiebt. Wie weit Eucl. demos den Schluß des Archytas erweitert habe, läßt sich nicht wohl ausmachen.

1) Ohne den Namen der Pythagoräer und nicht allein auf die Pyth. bezüglich ist folgende und die zunächst anzuführende Stelle. Arist. XIV. 4. καὶ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χωρὶς εἶναι. Cf. ib. 5. p. 803, 2. Brand.

2) L. L. καὶ δρέγεσθαι τοῦ φαερτικοῦ· φαερτικὸν γὰρ τοῦ ἀναγκοῦ τὸ ἔναντι.

3) Arist. phys. IV. 6. εἶναι δὲ ἐφασκεῖν καὶ οὐ Πυθ. τετύνειν, καὶ πειστέον αὐτὸν τῷ οὐρανῷ ἐξ τοῦ ἀπειρον πνεύματος, ὃς δὲ ἀναντέοντι καὶ τῷ τετύνειν, διορθεῖ τὰς φύσεις. Brandis Geschichte der gr. röm. Phil. S. 491. erklärt dies, als wenn unter dem unendlichen *πνεῦμα* das Unendliche außer der Welt zu verstehen wäre. Ob er nun gleich die peripatetischen Ausleger für sich hat, halte ich doch eine andere Erklärung für guldig, daß nämlich das unendliche *πνεῦμα* nur den unendlichen Athem der Welt bezeichne, durch welchen das Leere eingedacht werde. Das für stimmt Plut. de pl. ph. II. 9.

ungesonderthes, als eine stetige und ungetheilte Größe gedacht wird, welcher aber zugleich das Vermögen bewohnt, sich selbst vermittelst des trennenden leeren Raums in eine Vielheit von Dingen zu spalten. Dasselbe wird auch vom Unbegrenzten angenommen; an und für sich ist es ungetrennt, und erst dadurch, daß es in das Begrenzende eingehet, wird es in mehrere Theile getheilt<sup>1)</sup>. So dachten sich also die Pythagorder das Entstehen der Welt als ein Zusammentreten der beiden entgegengesetzten Urgründe, wobei aber nicht zu übersehen ist, daß die Rolle, welche das Unbegrenzte in der Weltbildung spielt, nur eine verneinende ist; denn es verhält sich leibend, indem es eingeschlossen wird, und in der Welt selbst bildet es auch nichts, als den leeren Zwischenraum zwischen den Einheiten, welche ursprüngliche Beständtheile der ewigen Einheit sind. Hierin erblicken wir wieder, wie das wahre Sein, das Vollkommenste der Dinge, ihnen allein in der Grenze gegründet ist. Diese wird auf der einen Seite als Einheit gedacht, aber auch als das wahre Princip der Vielheit<sup>2)</sup>; sie stellt die in sich selbst bestimmte Einheit der Welt dar, das Alles Umsfassende, und als solches wird auch das Eins vom Philolaos als Grund aller Dinge, als Gott gepriesen, welches Alles lenkt und führt, ein einiger und ewiger, bleibend und unbewegt, sich selbst gleich und verschieden

1) Arist. phys. III. 5. ἐμα γὰρ εὐσταχ πεινοῦσι τὸ ἄξε-  
γον καὶ μεριζούσι.

2) Daher ist beim Aristoteles gewöhnlich vom *τέλος* die Rede,  
während Philolaos die *πεινούσα* als Gründe der Welt sieht.

von allen andern Dingen<sup>1)</sup>). Die Entwicklung der Welt erscheint ihnen als ein Lebensprozeß, welcher durch die in ihr enthaltenen Urgründe bedingt ist; daher hängt auch von dem Eingehen des unendlichen Leerens in den Uranos oder in die Welt der Athem oder das Leben der Welt ab, und mit dem Athem geht auch erst die Zeit, welche Archytas das Intervall der ganzen Natur nannte<sup>2)</sup>, in die Welt ein, natürlich, denn die Zeit ist nur durch die Unterscheidung einer Folge verschiedner Momente, welche doch wieder durch die begrenzenden Momente zu einer Einheit umfaßt werden<sup>3)</sup>.

So erscheint uns die Lehre der Pythagoräer von zwei entgegengesetzten Urgründen im Zusammenhang mit ihrer Lehre, daß Alles aus Einem stamme und von einem höchsten Gott regiert werde. Denn die Urgründe sind in der ursprünglichen Einheit Gottes, in dem Geradungeraden,

1) Phil. de mundi opific. p. 24. Bodlh. Kr. 19. έντι γάρ φησίν δὲ ἀγεμών ταῦτα. ἀρχέων ἀπάντων δέος, εἰς τὸν δέοντα, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτῷ δύοος, ἀρρεπος τοῦτον ἄλλον. Die Gleichheit, Unbewegtheit und das Bleibende des philolaischen Gottes muß man nicht seinem durch verschiedene Entwicklungen hindurchgehenden Leben entgegensetzen, wie dies Reinhold a. a. D. S. 65 f. gethan hat; alle diese Ausdrücke beziehen sich auf die Person Gottes, um mich dieses Ausdrucks zu bedienen, nicht aber auf seine veränderliche Entwicklung. S. Bodlh. S. 151.

2) Simpl. phys. fol. 165 a.

3) Daß die Pythagor. nicht nur die räumliche, sondern auch die zeitliche Größe aus Grenzen und Intervallen sich constituteten, darauf deutet Aristot. indem er an mehreren Stellen, welche sich auf pythagor. Lehre beziehen, das νῦν, als Element der Zeit, den οὐσίαν, als Element des Raums, vergleicht. De coelo III. 1 fin.; met. III. 5. p. 59, 7. Brand.

in der Urzahl vereinigt, indem von Anbeginn die lebendige Entwicklung des ganzen Himmels oder der Welt war. Daher ist auch der ganze Himmel Zahl<sup>1)</sup>, und Zahl das Wesen aller Dinge<sup>2)</sup>, die Dreheit aber umfaßt die Zahl des All; weil sie Anfang, Mitte und Ende in sich umschließt<sup>3)</sup>. Die ganze Welt aber ist nur dadurch Zahl, daß die in ihr zur Einheit umfaßten Einheiten voneinander getrennt sind durch den leeren Zwischenraum; denn die Zahlen werden erst durch das Leere; und so erscheint auch die wahrnehmbare Welt; indem sie die Zahl aller Dinge umfaßt, zwar als das, was überhaupt ist<sup>4)</sup>, aber auch zugleich als ein Wesen, an welchem die Unvollkommenheit haftet, welche im Leeren, in dem Unbegrenzten, überhaupt im zweiten Prinzip ausgedrückt ist. Die Pythagoräer mögen sich nun so viel als möglich versteckt haben, daß sie durch die Einführung ihrer Gegensätze in das Seiende auch das, was Alles umfaßt und Grund aller Dinge ist, Gott, die allgemeine Weltkraft, selbst mit an der Unvollkommenheit der Dinge Theil nehmen ließen: so könnte ihnen doch nicht verborgen bleiben, daß bei dem Uebel, welches wenigstens in einem Theile der Welt herrscht, auch Gott nicht im Stande sei, Alles zum Besten zu führen. Aber so viel als möglich sollte er doch dahin stre-

1) Arist. met. I. 5.

2) Ib.

3) Arist. de coelo I. 1.

4) Arist. met. I. 8. ὡς δημολογοῦντες τοὺς ἄλλους φυσιολόγοις, οὐτι τὸ γέ ὑπ τοῦτο ἔστιν, θσον αἰσθητὸν ἔστι καὶ περιεληπτερον δὲ καλούμενος οὐχαρός.

ben, und so nahmen sie an, daß Schöne und Beste sei nicht im Beginn der Dinge, sondern werde erst durch die Entwicklung des göttlichen Wesens in der Welt.

Wir finden also das Wesentliche der pythagorischen Zahlenlehre darin begründet, daß aus den mathematischen Verhältnissen alles in der Welt abgeleitet und die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse aus den Verhältnissen der Einheiten oder der Zahlen zueinander erklärt werden sollen. Alles ist aus dem ursprünglichen Eins oder aus der Urzahl, und, weil sich das Eins, in seiner lebendigen Entwicklung das Leere eingehend, in die Vielheit der Einheiten spaltet, aus der Vielheit dieser Einheiten oder aus den Zahlen. Nun wird hierbei vorausgesetzt, daß durch die Zusammensetzung der Einheiten verschiedenartige Verhältnisse entstehen nach Verschiedenheit der Intervalle; denn darauf scheinen die Pythagorer, ihrer musikalischen Lehre gemäß, alle Verschiedenheit zurückgebracht zu haben, und mußten es wohl, da sie in den Einheiten oder Punkten keine Verschiedenheit finden könnten \*). Es kann nun aber, wenn die pythagorische Lehre nicht bloß bei den Grundsätzen stehen bleiben sollte, darauf an, die Verschiedenheit der Verhältnisse in der Welt nachzuweisen. Allein wer die Schwierigkeit einer solchen Nachweisung bedenkt, wird sich nicht wundern, wenn er bemerkt, daß hierbei die Pythagorer zu willkürlichen Annahmen ihre Zuflucht nahmen. In so weit kann man noch einen allgemein ver-

---

\*) So wird auch von den Spätern die unbestimmte Zweihheit oder das Unbegrenzte als das Prinzip aller Verschiedenheit angesehen.

ständlichen Gedanken hieß bei zum Grunde liegend sinben, als die Pythagoräer verlangten, daß alle Verhältnisse in der Welt harmonisch oder überhaupt symmetrisch geordnet sein müßten<sup>1)</sup>). Der Begriff der Harmonie, welches ihnen alle nach einem bestimmten Gesetze geordneten Verhältnisse umfaßt zu haben scheint, schloß sich an ihre Lehre auf eine doppelte Weise an. Sie bemerkten nämlich, da die Einheit der Welt aus entgegengesetzten Elementen, wie sie diese in ihrer Tafel der Gegensätze verzeichneten, zusammengesetzt sei, so müsse es ein passendes Band für sie geben, daß sie in Ordnung untereinander erhalten würden, und dieses Band sei die Harmonie. Daher sagte Philolaos: „Da nun die Gründe der Dinge weder ähnlich, noch gleichartig waren, war es auch unmöglich für sie, geordnet zu werden, wenn nicht Harmonie hinzutreten wäre, auf welche Weise sie auch würde. Ähnliche und gleichartige Dinge hätten zwar der Harmonie nicht bedürft, undähnliche aber und nicht gleichartige und nicht gleichmäßige, solche mußten notwendig durch Harmonie zusammengebunden werden, wenn sie in einer geordneten Welt enthalten sein sollten<sup>2)</sup>.“ Nun aber ist die Welt

1) Harmonie und Symmetrie werden oft für gleichbedeutend genommen, z. B. Plut. de pl. ph. I. 3.

2) Stob. eccl. I. p. 469; Βδεύς γηφίοι, Ρτ. 4. ἐπεὶ δέ τι ἀρχαὶ ὑπάρχουν οὐχ ὁμοῖαι οἱ δὲ ὁμόφυλοι ἔσσαι, ηδη ἀδύνατον τὸν καὶ αὐτὰς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἀρμονία ἐπεγένετο, φέτιν ἂν τρόπῳ λγένετο. τὰ μὲν ὥν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἀρμονίας οὐδὲν ἐπεδέκοντο· τὰ δὲ ἀνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰστρεῖται ἀνάγκη τὰ τοιαῦτα ἀρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μὲλλοντι ἐν τῷ σμήρῳ παρίστασθαι. Vergl. den Begriff der Harmonie nach dem Philol. b. Βδεύς Ρτ. 3. Nicom. instit. arithm. II. 19: Λοι γέ

Bindung der Gegensätze auch schon in dem ersten Prinzip der Pythagoräer, in dem ersten Eins, gesetzt, und dies ist ihnen also auch Grund der harmonischen Verbindungen in der Welt oder Grund-Harmonie. Deswegen sagten die Pythagoräer auch in demselben Sinne, die Zahl oder die Harmonie sei Grund aller Dinge, und die ganze Welt Harmonie und Zahl, und überhaupt wurden Harmonie und Zahl von ihnen in derselben Bedeutung genommen \*). In diesem Sinne nun ist ihnen die Harmonie Grund der Einheit aller Dinge, und die ganze Welt eine Harmonie der nach bestimmten Verhältnissen zusammengesetzten Einheiten oder Zahlen.

Einen andern Anknüpfungspunkt für ihre Lehre von der Harmonie finden wir darin, daß durch die ganze Lehre der Pythagoräer der Gedanke hindurchgeht, Ordnung in den Verhältnissen halte die ganze Welt zusammen und bestimme das Wesen der Dinge; so daß auch das ganze Leben der Welt nicht bloß als ein Verbinden der Gegensätze, sondern auch als ein ordnungs- und gesetzmäßiges Verbinden derselben betrachtet wird. Dieses drückt sich nur weniger in dem Begriffe des ersten Eins, als in dem Begriffe der Harmonie aus. Um meistens wird man diesen Gedanken da wiedererkennen, wo er zu willkürlichen Annahmen führt, wie zu der, daß es zehn Weltkörper gebe, welche in harmonischen Abständen zueinander stün-

*ἴσοντα πολυμηχάνως καὶ δικῶς φρονεύτες σύμπαντες.*  
Cf. Arist. ad h. l. Dasselbe b. Philop. in Arist. de an. I. 2.

\*) Arist. met. I. §; Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 8. Boddy's Physiol. Nr. 28.

den<sup>1)</sup>), ferner in mancherlei andern Bemerkungen, welche zeigen sollten, wie die Erscheinungen in der Natur und in dem vernünftigen Leben nach bestimmten Zahlenverhältnissen angeordnet seien, und welche im Allgemeinen vom Aristoteles in den *Ges* zusammengefaßt werden; daß die Pythagoräer in den Zahlen viele Ähnlichkeiten mit dem Seienden und Werdenden zu erblicken gemeint hätten<sup>2)</sup>. So ist auch ihre Tafel der entgegengesetzten Elemente nach den vollkommenen Zahl-Zeiten geordnet, so bemerkten sie die gesetzliche Wiederkehr gewisser Zahlen in bestimmten Naturerscheinungen, z. B. daß es 7 Gaiten oder Harmonien gebe, 7 Plejaden, 7 Vocale, und daß im siebenten Jahre einige Thiere regelmäßig die Zähne wechseln<sup>3)</sup>. Aus derselben Grunde ging auch die Weise der Pythagoräer hervor, Begriffe nach gewissen Zahlen zu bestimmen, z. B. die Begriffe der Gerechtigkeit, der Seele, der gelegten Zeit, und überhaupt das Wesen der Dinge in Zahlenverhältnissen begründet zu finden, - welches Eurytos am weitesten getrieben zu haben scheint, indem er eine bestimmte Zahl für das Wesen des Menschen, eine andere für das Wesen des Pferdes und so der übrigen Dinge festlegte<sup>4)</sup>. Hierin müßte nun wohl gewiß viel Willkür herrschen; allein es lag dabei doch die richtige Ansicht zum Grunde, daß alles in der Welt nach einer bestimmten

1) Arist. I. I.

2) L. I. *εὐ δὲ τούτοις (τοῖς ἀριθμοῖς) ἐδόκουν θεωρεῖν εμοιασμάτα πολλὰ τοῖς οὐσίαις ταῖς γυγνομένοις.*

3) Arist. met. XIV. 6.

4) Theophr. met. 8; Arist. met. XIV. 5.

Ordnung der Verhältnisse sich bilden müsse. Auch steht dies im Zusammenhange mit der Lehre der Pythagoräer, daß aus dem Unvollkommenen das Vollkommene sich entwickle.

Wenn nun aber die Pythagoräer diese ihre Vorstellungswweise zu einer zusammenhängenden Lehre ausbilden wollten, so bedurften sie eines Maahes für die harmonischen Verhältnisse. Dies glaubten sie hauptsächlich in den Verhältnissen der Octave gefunden zu haben \*), unstreitig von ihrer Liebe zur Theorie der Musik geleitet. Doch wollten sie damit keineswegs alle übrigen arithmetischen und geometrischen Verhältnisse von ihrer Betrachtung und Nachweisung harmonischer Anordnung ausschließen, wie denn gewiß die Verehrung der Zehn, als einer vollkommenen Zahl, und die Bedeutung, welche sie den vier ersten Zahlen und den fünf regelmäßigen Körpern beilegten, nicht musikalisches, sondern mathematisches Ursprungs ist. Der Natur der Sache gemäß konnte bei den willkürlichen Bestimmungen der Pythagoräer über die regelmäßigen Verhältnisse in der Welt kein System aus sich ganz gleichbleibenden Grundsätzen verfolgt werden.

Wie weit nun die Pythagoräer diese allgemeinen Anschichten von der Natur der Dinge im Besondern nachwiesen, darüber sind uns im Ganzen nur sehr ungenügende und fragmentarische Nachrichten übrig geblieben, welche überdies dadurch verdunkelt werden, daß sich in vielen Fällen das echt alterthümlich Pythagorische nicht von dem unterscheiden läßt, was spätere Neu-Pythagoräer, mit-

---

\*) Böck's Philol. Art. 5.

Zahlen und Figuren spielend, gefaßt haben. Nur so viel sehen wir wohl im Allgemeinen, daß die Pythagoräer mit großer Kühnheit ihre Meinung verfolgten, daß alles Wesen der Dinge in harmonischen Verhältnissen gegründet sei, und eben in dieser Kühnheit offenbart sich uns, wie kostig und lebendig ihre Lehre ihnen wgr.

Wir müssen zuerst hier ausführen, welche ihnen die physi-  
sche Beschaffenheit der Körper in den mathematischen Ver-  
hältnissen gegründet war. Besonders von der Farbe und  
vom Tone wird uns gesagt, daß sie dieselben aus der  
Oberfläche der Körper abgeleitet hätten<sup>1)</sup>; es gilt dies  
aber auch wohl auf gleiche Weise von allen übrigen sinn-  
lichen Besessenheiten. Nachdem sie nämlich gezeigt ha-  
ten, wie die Einheit der Punkt, die Zweizahl die Linie,  
die Dreizahl die Fläche, die vierheit der geometrische Körper  
sei, nahmen sie weiter an, die Fünfheit sei der physi-  
sche Körper mit seinen sinnlichen Besessenheiten<sup>2)</sup>. Dies  
steht in Verbindung mit der Lehre von den Elementen,  
deren sie zuerst fünf gezählt zu haben scheinen, ausgehend  
von der Ableitung derselben aus den fünf regelmäßigen  
Körpern. Auf diese nämlich brachten sie die Figur der  
Elemente zurück, indem der Kubus die Erde, die Pyra-  
mide das Feuer, das Oktaeder die Luft, das Ikosaeder

1) Arist. de sens. 3. οὐδὲ καὶ οὐ πυθ. τὴν ἐργάσειν χροῖσθαι εὐδίουν. Plut. de pl. ph. IV. 20; Heronides ap. Porphy. in harm. Ptol. c. 3. p. 218.

2) Theol. arithm. 8. p. 56. Φιλόλαος δὲ μετὰ μαθημα-  
τικῶν μέγεθος τριγύη διαστὰς ἐν τετράδε ποιότητας καὶ χρώσις  
ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι κτι. C. Boeth. Phis.  
Nr. 21.

das Wasser, und das Dodekaeder das fünfte Element sei<sup>1)</sup>), welches erst später den Namen des Aethers erhalten zu haben scheint. Eine Analogie hiermit bot sich den Pythagoräern auch zwischen den fünf Elementen und den fünf Stämmen dar, welche sie wohl nicht vernachlässigten<sup>2)</sup>.

Unter allen Elementen nahm den Pythagoräern das Feuer die erste Stelle ein. Sie betrachteten es gewissermaßen als das Prinzip des Lebens in der Welt<sup>3)</sup>. Deswegen wiesen sie ihm auch die geehrteste Stelle in der Welt an, d. h. nach ihrer Vorstellungweise die Grenze nach außen und nach innen, also die Mitte der Weltkugel und ihre Kugelfläche. In der Mitte der Welt daher, lehrten sie, ruhe das Feuer, die Wache oder die Burg des Zeus (*Διὸς φυλακή, Ζεύς κώρος*), ein Kubus, weil der Kubus wegen seiner drei gleichen Intervallen ihnen der vollkommenste Körper ist, daher auch der Altar des Weltalls, welcher zuerst sich bildet, ehe noch Ordnung die übrige Welt durchdringt, und so die Anordnung der

1) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 10. *καὶ τὰ ἐν τῷ σφαιρῷ σώματα πέντε ἔντι. τὰ ἐν τῷ σφαιρῷ πῦρ, ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἄὴρ καὶ ἀ τὰς σφαιρὰς ὀλχάς πέμπον.* Plut. de pl. ph. II. 6. *Πυθαγόρας, πέντε σχημάτιαν ὄνταν στερέων, ἀπερρ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φρον γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ δικτεύδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαιραν.* Theol. arithm. 5. p. 26 fin. Herm. irris. phil. gent. 16. p. 225. in einer freilich seltsamen Uebereinstimmung mit dem Platton. Es beziehen sich hierauf auch einige der Erzählungen, welche vom Berath des Hippasos handeln.

2) Stob. ecl. I. p. 1104; theol. arithm. l. l.; Arist. Quint. III. p. 122.

3) Diog. L. VIII. 27.

ganzen Welt leitet. Von diesem mittlern Feuer aber aufgehend, dringe auch das Feuer durch die ganze Welt und umfasse wieder ihre äußerste Grenze<sup>1</sup>). Dieser Vorzug, welchen sie dem Feuer vor allen übrigen Elementen haben, hängt nun wohl auf das Genaueste damit zusammen, daß sie das Licht in ihrer Tafel der Gegensätze zu den Gründen des Vollkommenen, die Finsterniß aber zu den Gründen des Unvollkommenen rechneten. Daher ist ihnen auch das Feuer in der Mitte der Welt und um die Welt herum das Ruhende, ebenfalls einer der Gründe des Vollkommenen; um dasselbe herum aber drehen sich die zehn Weltkörper, welche die Pythagoräer nach ihrer Vorstellung von der Vollkommenheit der Zahl Zehn annahmen, nämlich der Fixsternhimmel, die fünf Planeten, die Sonne, der Mond, die Erde und die Gegenerde<sup>2</sup>), welche

1) Arist. de coelo II. 18. ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἴναι φασι. — — τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἰονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξύ· τὸ δὲ ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας. — — Εἰ δ' οὐ γε Πυθ. καὶ διὰ τὸ μάλιστα προσήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριωτάτον τοῦ παντός· τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον· ὁ Λιδὸς φυλακήν διομάζουσι τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ. Stob. ecl. I. p. 488. Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ πατέρος καλεῖ καὶ Λιδὸς οὐκον καὶ μητέρα θεῶν, βαμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἐπερον ἀντιτάτω τὸ περιέχον· πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον. G. Wöch's Philol. Nr. 11. Vergl. Stob. ecl. I. p. 452; 468. Brandis sagt Geschichte der gr. röm. Phil. S. 475, daß Umschließende sei unstreitig das Unbegrenzte, und meint S. 486, daß Unenblliche sei nach den Pythagoräern feuerartig und akterisch; alles dies läuft wohl nur auf eine Verwechslung des περιέχον mit dem ἔξω τοῦ οὐρανοῦ hinaus.

2) Stob. ecl. I. p. 488. περὶ δὲ τοῦτο (τὸ μέσον) δάκι

als bewegte Körper auf die Seite des Unvollkommenen gehören. In der Bestimmung der Intervallen dieser Körper herrscht wieder das Gesetz der musicalischen Harmonie vor <sup>1)</sup> und gibt ihnen den Grund für ihre berühmte Lehre von der Harmonie der Sphären. Denn die Geschwindigkeit der Weltkörper in ihren Bewegungen bilden die Pythagoräer zu ihren Abständen voneinander in gleichem Verhältniß, und weil jeder regelmäßig schwingende Körper einen Ton von sich gebe, so entstehe aus der Sammltheit der himmlischen Bewegungen eine Harmonie der Zonen, welche aber von uns überhört werde, weil wir von Geburt an sie vernähmen und jeder Ton nur gegen die entgegengesetzte Stille von uns unterschieden werde <sup>2)</sup>, oder auch, weil die Harmonie des Ganzen wegen der Größe der Zonen unser Vermögen zu hören übersteige <sup>3)</sup>. Daß die Bewegung der himmlischen Körper um das Centralfeuer herum im Kreise geschehen soll, scheint sich mit der Vorstellung der Pythagoräer verbunden zu haben, daß die Kreisbewegung die vollkommenste sei, weil sie in sich

---

σώματα θεῖα χορεύειν, οὐρανόν, πλανῆτας, μεθ' οὓς ἡμιον, ὃφ' φ' σελήνην, ὃφ' ὁ τὴν γῆν, ὃφ' ὁ τὴν ἀρκτούρα, μεθ' ἄ σύμπαντα τὸ πῦρ, ἐστας ἐπὶ τὰ κέντρα τούτων ἐπέχον. Arist. met. I. 5.

1) Nicom. harm. manual. I. p. 6. Melbom.; Plut. de mus. 44.

2) Arist. de coelo II. 9.

3) Porphyr. in harm. Ptol. 4. p. 257. Freilich ist das hier angeführte Fragment nicht ohne allen Verdacht, so wie ähnliche Fragmente der Pythagoräer, welche das Platonische: καὶ αὐταὶ ἀλλήλαν ἀδελφαὶ τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἰραι, αἵς οἱ τε Πυθ. φασι καὶ ἡμεῖς (de rep. VII. p. 580. von der Astronomie und Wissenschaft gesagt) zu commentiren oder zu erweiterr scheinen.

selbst zurückkehre<sup>1)</sup>). In Verbindung mit ihrer Vorstellung von der Vollkommenheit des Lichts und der Unvollkommenheit der Finsterniß scheint auch ihre Abtheilung der Welt in die rechte und linke Seite derselben gestanden zu haben, indem ihnen die rechte Seite die Morgenseite, die linke aber die Abendseite<sup>2)</sup>), also die Seite des Lichts und die Seite der Finsterniß bedeutet. Daher haben auch in ihrer Tafel der Gegensäge linkes und Rechtes neben Bösem und Gute ihre Stelle gefunden. Auf eine ähnliche Weise scheinen aber auch die Gegensäge zwischen unten und oben und zwischen vorn und hinten von ihnen gefasst worden zu sein<sup>3)</sup>), indem sie das Obere und Vorbere das Gute, das Niedere aber und das Hintere das Böse nannten.

Die einzelnen Himmelskörper nannten die Pythagorider auch in einer untergeordneten Bedeutung Welten<sup>4)</sup>), und sie scheinen sich dieselben der Erde ähnlich gedacht zu haben. Von dem Monde wenigstens wird uns gesagt, daß er nach ihrer Lehre erdartig sei und bewohnt werde, und zwar von vollkommern und schönern Wesen, als die Erde<sup>5)</sup>), von Wesen, welche auch größer sind, als die lebenden Wesen auf der Erde, wie es scheint, im Verhältniß der Umlaufszeit des Mondes zu der Umlaufszeit der Er-

1) Arist. probi. XVI. 9.

2) Plut. de pl. phil. II. 10; Stob. ecl. I. p. 558.

3) Arist. de coelo II. 2; ap. Simpl. de coelo fol. 94 a; 95 b; cf. Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 360; Böckh's Philol. Nr. 10, wonach Philol. die Relativität dieser Gegensäge bemerkte.

4) Plat. de plac. ph. II. 13; Stob. ecl. I. p. 514.

5) Plut. de plac. ph. II. 90; Stob. ecl. I. p. 562.

de<sup>1)</sup>). Die Meinung von der größern Vollkommenheit der Wesen auf dem Monde und, wenn die Vermuthung richtig ist, auch auf den übrigen Weltkörpern, scheint aber überhaupt aus der Neigung der Pythagoräer hervorgegangen zu sein. Alles in der möglichsten Vollkommenheit sich zu denken, gegen welche nun freilich die unleugbare Unvollkommenheit der irdischen Dinge anzustossen schien. Die Unvollkommenheit der Welt, stammend aus der Nothwendigkeit, daß sich bei den entgegengesetzten Gründen der Weltbildung das Bessere aus dem weniger Guten entwickle<sup>2)</sup>, schien aber den Pythagoräern hauptsächlich auf der Erde ihren Sitz zu haben; deswegen meinten sie, in der übrigen Welt sei vollkommene Ordnung, unter dem Monde aber unordentliche Veränderung<sup>3)</sup>. Demgemäß theilte Philolaos die Welt in drei Theile, den Olympos nämlich, welcher die Reinheit der Elemente, d. h. wohl das Centrafeuer und das die Welt äußerlich umfassende Feuer, in sich schließt, den Kosmos im engern Sinne,

1) Böck's Philol. Nr. 15.

2) Vom Philolaos wird Diog. L. VIII. 85 gesagt: *doxei δὲ αὐτῷ πάρτα δράγχη, καὶ ἀρμονία γένεσθαι.* Die Nothwendigkeit wird hier, glaube ich, der Harmonie entgegengesetzt, wie die Ursache des Unvollkommenen der Ursache des Vollkommenen.

3) Sehr verwirrt mit fremdartigen Vorstellungen findet sich dies Vita Pythag. ap. Phot. 10; 11 und sonst. Daß die Haupt-sache aber pythagorisch ist, geht aus der Eintheilung des Philolaos hervor. Stob. ecl. I. p. 420; Böck's Philol. Nr. 22. *καὶ τὸ μὲν ἀμετάβλαστον αὐτοῦ* (sc. τοῦ κόσμου), *τὸ δὲ μεταβάλλον λοι,* *καὶ τὸ μὲν ἀμετάβλολον ἀπὸ τας τὸ οὖλον περιεχούσας ψυχῆς μέχρι σελάνας περιανύται, τὸ δὲ μεταβάλλον ἀπὸ τας σελάνας μέχρι τας γῆς.*

d. h. die vollkommen gescharte Welt, welche alle übrigen Weltkörper außer der Erde umfaßt, und den Uranos; d. h. den Theil der Welt, welcher der Erdosphäre angehört<sup>1</sup>). Zu dem Kreise der Erde gehörte den Pythagoreern die Zugend, welche unvollkommen und noch im Ordnen begriffen ist, zum Kreise des Kosmos aber die vollkommene Weisheit. In der ungeordneten Veränderung auf der Erde möchten sie auch die Ursache suchen, daß uns so Vieles als etwas Zusätzliches erscheine<sup>2</sup>), welches doch nicht sein könnte, wenn Alles nach vollkommen harmonischen Gesetzen geordnet wäre. Auch sahen sie bei der Betrachtung der irdischen Unvollkommenheit wohl darauf, daß uns das Licht des Centralfeuers nur mittelbar zukomme durch die Sonne und die übrigen Gestirne, diese es aber unmittelbar von dem allgemeinen Weltfeuer empfangen<sup>3</sup>); so wie sich denn diese ganze Vorstellungskraft ihnen noch auf mehrere Weise verzweigte.

1) Stob. ecl. I. p. 488: τὸ μὲν οὖν ἀριστάτω μέρος τοῦ παρεχόμενος, ἐνῷ τὴν ελικρίνειαν τὰν στοιχεῖων, "Ολυμπον καλεῖ, τὰ δὲ ὑπὸ τὴν Ὀλύμπου φράν, ἐνῷ τοὺς πάντας πλανῆτας μεθ' ἡλiou καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον· τὸ δὲ ὑπὸ τούτοις ὄντος ἔλεγχόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐνῷ τὰ τῆς φτιλομεταβόλων γενέσεως, οὐδεπότε· καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γλγνεοθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς Δικτύας τὴν ἀρετήν, τελεταν μὲν ἔκεινην, Δικτύη δὲ ταύτην. Die Eintheilung hat manche Schwierigkeit, vorzüglich weil die Generatione und das Centralfeuer nicht erwähnt werden; auch ist wohl der Olympus als περιέχον nicht mit der Sphäre der Sterne zu verwechseln. Bergl. Böck's Philol. Kr. 11. und meine Gesch. der pythag. Phil. S. 201.

2) Aristoxen. ap. Stob. ecl. I. p. 206; vita Pyth. ap. Phot. 11.

3) Philol. ap. Stob. I. p. 528; Böck's Philol. Kr. 14.

Es scheint nun diese Lehre, daß auf der Erde das Un- vollkommene und die ungewöhnliche Veränderung sei, zwar aus der Erfahrung gestossen zu sein, allein, so wie es überhaupt der Charakter der pythagorischen Einsicht war, Alles mit gewissen Eigenheiten der Zahlen in Verbindung zu bringen, so findet sich auch für diese Lehre eine Analogie der Zahlen, welche uns einen tiefen Blick in die Verzweigung der Zahlensymbolik mit der physischen Lehre der Pythagoräer verstattet und überhaupt zeigt, wie ähnlich diese Männer ihren Gedanken verfolgten, daß Alles nach einer bestimmten Ordnung der Zahlen in der Welt bestehet. Es wird nämlich erwähnt, daß die Pythagoräer daß Oben und Unten in der Welt an gewisse Begriffe knüpften und z. B. sagten; in dem einen Theile der Welt sei Meinung und schriftliche Zeit (*κορυφός*); etwas höher oder tiefer aber Ungerechtigkeit, nach Zahlen bestimmt, welche jenen Orten in der Welt zulämmen \*). Es ist hieraus klar, daß die Pythagoräer den einzelnen Weltkörpern, welche einen bestimmten Ort in dem All inne haben, einen höheren oder tieferen, auch bestimmte Begriffe beilegten, den Zahlen gemäß, welche den Ort der Weltkörper bestimmen, voraussehend nämlich, daß einer jeden Zahl ein bestimmter Begriff entspreche. So bestimmten sie, daß derjenige Welt-

\*) Arist. met. I. 8. διαν. γάρ εὐρεῖ τριῶν μὲν τῷ μέσῳ πέραν ταῦτα ταῦτα εἰποῦσι, μικρὸν δὲ ἀνωδέν τοις κάτωθεν ἀλλούσι, καὶ χολαις τῷ μέσῳ, ἀπόδεξιν δὲ λέγουσιν, διε τούτων μὲν τῷ μέσῳ περισσότερον ἀριθμός εστι, συμβαλλει δὲ κατὰ τοῦτον τῷ τῷ τοῦτο πλῆθος είναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἐκάστοις πότερον οὗτος δὲ αὐτὸς αριθμός εστιν δὲ τῷ οὐρανῷ, διε δει λαβεῖν διε τούτων ταῦτα εστιν, ἡ μεγάλη τοῦτον ἀριθμός;

Körper, welcher die zweite Stelle einnehme, der Meinung anheimesse, weil die Zahl Zwei ihnen das Symbol der Meinung ist; dem Weltkörper aber, welcher die siebente Stelle habe, kommt die gelegene Zeit zu, weil die Zahl Sieben ihnen die gelegene Zeit bezeichnete<sup>1)</sup>. Gewiß ein kühner Versuch, nach allgemeinen Begriffen alles in der Welt zu bestimmten, ebenso kühn, als ihre Zahlsymbolik willkürlich war. Nun finden wir aber, daß die Pythagoriker der Zweihheit allein unter allen Zahlen der Daseins mancherlei Symbole von nicht üblicher Art besiegten, weil sie als Princip des Geraden und der Menge betrachtet wurde. Schon die Meinung konnte ihnen im Gegensatz gegen die Wissenschaft oder die Gewissheit mit etwas Unvollkommenes sein; sonst heißt die Zweihheit aber auch Zwist und Verwegenheit<sup>2)</sup>. Wenn wir aber die pythagorische Ordnung der Weltkörper vergleichen, so finden wir, von dem Centralfeuer aus zählend, daß die Gegen-

1) Alex. Aphrod. in Arist. met. I. 7. fol. 14 a. Sed de ordine coelesti numerorum, quem Pythagorici asserebant, meminit (Aristoteles) in secundo libro de opinione Pythagoreorum. Darauf zu den oben angef. Worten des Käst. Qui res numeros esse dicebant, in hoc ordine ipsas in coelo collocabant, quo hoc, quod res ipsas esse dicebant, ex. gr. quem ordinem datum habere rebantur, hunc opinionem in mundo obtinere confirmabant, quoniam his dualitas erat opinio. Rursus quem ordinem numerus septem obtineret, hunc in mundo assignabant tempestivitati, utique quoniam hunc *temporatum tempestitatem esse*; censebant. Cf. Alex. Aphrod. in met. I. 6.

2) Plut. de Is. et Qs. 76; cf. theol. myth. 2, wo freilich alles untereinander gemischt ist. Dahin gehört auch wohl, daß Philolaos die Zweihheit *Kρύον οὐρευρ* nannte. Joann. Lyd. de mens. April. I p. 86. Schow.

erde die erste, die Erde aber die zweite Stelle unter ihnen einnimmt; darin müssten sie nun einen wahrhaft pythagorischen Beweis finden, daß der Erde allein die Unvollkommenheit in der Welt zukommen müsse.

Wenn wir nun bedenken, daß die Pythagoräer die Weltbildung als eine harmonische Entwicklung des ersten Eins sich dachten, fortschreitend von dem weniger Schönen und Guten zu dem Schönern und Bessern, so geht uns daraus auch die Vermuthung hervor, daß sie mehrere Abschnitte des Fortschreitens in der Weltbildung angenommen haben werden. Darauf deutet auch Philolaos, wenn er das mittlere Feuer in der Welt das Erste nennt, welches sich harmonisch gebildet habe. Das jetzige Bestehen der Welt aber konnte doch den Pythagoräern nur als eine im Ganzen weit vorgeschrittene Entwicklung erscheinen, da die Sphärenharmonie als das Ergebniß derselben erscheint. Eine Spur davon, daß die Pythagoräer eine frühere und weniger regelmäßige Bewegung der Weltkörper annahmen, könnte man darin finden, daß sie die Milchstraße; anknüpfend an die Mythe vom Phaethon, aus dem Fall eines Sterns oder aus der Bahn, welche vor der jetzigen Weltordnung die Sonne gehabt hätte, sich erklärtten \*). Was aber die jetzige Welt betrifft, so scheinen auch in ihr die Pythagoräer größere Veränderungen zugelassen zu haben. Swar bemerkte Philolaos, daß diese gesamme Welt von Ewigkeit sei und in Ewigkeit bleibe, eine, von Einem, ihr Verwandten und Mächtigsten und Höchsten regiert, weil weder außer ihr, noch in ihr eine

---

\* ) Arist. meteorol. I. 8.

gewaltigere Ursache sei, welche sie verderben könnte<sup>1)</sup>; aber das ewige Bleiben der Welt schließt doch nicht die Vergänglichkeit der einzelnen Theile in ihr aus, und besonders der Erdkörper, in welchem die unordentliche Bewegung ist, mußte den Pythagoräern als ein Vergängliches erscheinen. Daher soll auch Philolaos von der Ernährung und von dem Vergehen der Erde gesprochen haben<sup>2)</sup>, welche ihren Ursprung theils in dem Feuer des Himmels, theils in dem Wasser des Mondes hätten, und wenn es auch wahrscheinlich ist, daß dies nur von einem beständigen Wechsel des Vergehens und Verdens auf der Erde gelten sollte<sup>3)</sup>, so scheint doch auch darin schon die Vergänglichkeit der Gestaltung des ganzen Erdenlebens angedeutet zu sein, welches vielleicht den Pythagoräern zu einer noch vollkommneren Entwicklung aufgespart scheinen möchte.

So wie wir nun in der pythagorischen Lehre, daß sich das himmlische Feuer theils unmittelbar, theils mittelbar über alle Weltkörper ausgieße, den Ausdruck finden für die Ansicht, daß alle Weltkörper Thell haben an dem allgemeinen Leben der Welt, so spricht sich dies auch darin aus, daß die Pythagorer allen einzelnen Dingen Leben

1) Stob. ecl. I. p. 418; Βδεή's Φιλολ. Στ. 22. Φιλόλαος ἄρθροτον τὸν κόσμον. λέγει γοῦν οὗτος ἐν τῷ περὶ ψυχῆς· παρὸ διὰ τοῦτο τὸν κόσμον τοῖς αἰτίαις σημαντέστεροι εἶναι τοῖς ἀπειροναῖς αἰώναις· οὐτε γάρ ἔκτοσθεν ἄλλα τις αἰτίαις συναπικωτέρα εἰνταῖς εὑρεθήσεται οὐτε ἔκτοσθεν, φθεῖραι αὐτὸν συναπιέντα, ἀλλ' ἡς δύο δὲ ὁ κόσμος εἰς αἰώνος καὶ ἡς αἰώνα σημαντέστεροι εἰνταῖς εὑρεγενέστεροι καὶ αὐτοπεριβάτοι κυβερνάμενοι.

2) Plat. de pl. ph. II. 5. Daß der Kosmos in dieser Stelle nur die Erde ist, hat Βδεή bewiesen. Φιλολ. Στ. 12.

3) Ο. Βδεή a. a. Ω.

beilegten, wenigstens dem Seime nach. Das Leben der Dinge aber ordneten sie nach gewissen Stufen. Um eingenthümlichsten ist uns diese Lehre in einem Fragmente des Philolaos erhalten worden, nach welchem vier Stufen des Daseins angenommen werden, zuerst das Dasein, welches allen Dingen zukommt, Auswurf des Samens und Erzeugung, gebunden an dem Organ der Samtheile, dann das Leben der Pflanzen, welchem Anwurzelung und Aufsteigung und als Organ der Rassel zugeschrieben wird, ferner das Leben der Thiere, welchem Seele und Empfindung und als Organ das Herz eigen ist, und endlich das Leben des Menschen, welchem Vernunft und als Organ Kopf und Gehirn bewohnt. Alle diese Stufen lebendigen Daseins sind so geordnet, daß die höhere Stufe alles das mit in sich schließt, was den niedera kommt \*). Auch mit dieser Lehre müssen wir die Zahlentheorie uns in Verbindung denken; doch hält es schwer, sich über die Art der Verbindung sichere Auskunft zu verschaffen. Nur so viel ist klar, daß Philolaos, so wie die Pythagoräer überhaupt aus der Einheit bis zur Vierheit die Verhältnisse des mathematischen Körpers, aus der Fünfheit aber die sinnliche Beschaffenheit des physischen Kör-

---

\*) Theolog. arithm. 4. p. 22. Böck's Philol. Kr. 21. καὶ τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώντος λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, δμητρίος, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νύσσα, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, δμητρίος δὲ φύσιος καὶ ἀναιρέσιος τῶν πρώτων, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπου ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώντος, δμητρίος δὲ τὰν φυτῶν, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυμπάντων. Hiermit stimmt überein, daß die Seele, nämlich des Menschen, vom Herzen bis zum Gehirn reiche. Diog. L. VIII. 30.

verb sich zusammensetzten; so aus den folgenden Zahlen die Ordnungen des höhern lebendigen Daseins bestimmte. Es sei gewagt, hier eine Veruthung auszusprechen, welche allerdings nicht mit sichern Beweisen, sondern nur mit hic und da durchschimmernden Andeutungen belegt werden kann. Gewiß ist es, wie gesagt, daß mit der Fortschreibung der Zahlen in der ersten Dekade die höhern Stufen des Daseins bezeichnet wurden. Demnach würde nach der Ableitung des physischen Körpers aus der Fünfzahl auf die Zahl Sechs das Pflanzenleben fallen, auf die Zahl Sieben das thierische, auf die Zahl Acht das menschliche Leben; wie es auf der Erde ist. Bedenkt man nun, daß Philolaos dem menschlichen Leben auf der Erde nur die Ewigkeit, dem höhern Leben aber im Kosmos, d. h. auf den übrigen Planeten, die Weisheit zutheilte, so leuchtet ein, daß für dieses göttliche oder dämonische Leben die Zahl Neun das Symbol gewesen sein dürfte; daß aber endlich die Zahl Zehn den Pythagoräern das ganze Leben der Welt und das letzte Prinzip der Dinge bedeutet habe, ist schon früher erwähnt worden \*). Da nun aber die

\*) Theol. arithm. 8. p. 56. Wdch a. a. D. Φιλ. δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῆ διαστάτη ἐν τετράδι ποιήσηται καὶ χρῶσιν ἐπιδείξαμενης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νῦν δὲ καὶ ὑγείαν καὶ τὸ ὑπὸ αὐτοῦ λεγόμενον φῦσιν ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτα φησιν ἔρωτα καὶ φύλλαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνυουν ἐπ' δυδοάδι συμβῆναι τοῖς οὐρανοῖς. Vielleicht ist in diesem Berichte einige Verwirrung. Wenn ψύχωσις der Sechs und ϕῦσις der Sieben zugeschrieben wird, so scheint dies nach dem zuvor angeführten Fragmenten des Philol. mehr auf Thier und Mensch, als auf Pflanze und Thier zu deuten; allein daß ϕῦσις auch den Thieren von den Pyth. beigelegt wurde, ist aus andern Stellen

niedern Stufen des Daseins auch durch eine gewisse Organisation sich voneinander unterscheiden, so scheinen die Pythagoräer auch den lebendigen Wesen auf den übrigen Weltkörpern eine andere Organisation zugeschrieben zu haben, als dem Menschen, welches daraus hervorgeht, daß Philolaos ihnen alle Absonderungen ab sprach<sup>1)</sup>). Von der ganzen Welt ist es bekannt, daß sie ihr die Gestalt einer Kugel beilegten<sup>2)</sup>.

Nun sehen wir aber auch in dieser Art, wie die Pythagoräer die ganze Zusammensetzung und das Leben der Welt sich vorstellten, hie und da Begriffe, welche auf das geistige, besonders das sittliche Leben Beziehung haben, hervortreten; das Physische dagegen, so weit es nicht in der bloßen Form der Erscheinungen, d. h. in Zahl und Figur, gegründet ist, ist ihnen untergeordnet und wird von ihnen vernachlässigt<sup>3)</sup>). Daher scheint dann besonders die Lehre von der Seele ein Gegenstand ihrer Untersuchung gewesen zu sein. Daß sie die Seele eine Zahl<sup>4)</sup>

gewiß, und  $\psi\chi\omega\sigma$  konnte auch wohl den Pflanzen zugeschrieben werden; daß aber die Pythagoräer in ihrer auffsteigenden Vergleichung der Zahlen mit den Weisen des Daseins und des Lebens die Pflanzen vergessen haben sollten, ist nicht wahrscheinlich;  $\mu\eta\mu$  u.  $\kappa\tau\kappa\omega\alpha$  passen wieder trefflich auf das Menschengeschlecht. Daß der Kreuzzahl, als der nächsten an der Zehn, besondere Vortrefflichkeit zugeschrieben wurde, geht aus theol. arithm. 9 hervor.

1) Stob. ecl. I. p. 562.

2) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 452; 468.

3) Dies und nicht mehr will wohl Arist. met. I. 8. sagen:  $\delta\omega\ \pi\varrho\iota\ \pi\varphi\varrho\delta\ \eta\ \gamma\eta\varsigma\ \eta\ \tau\omega\ \ddot{\alpha}\lambda\lambda\omega\ \tau\omega\ \tau\omega\oupsilon\tau\omega\ \iota\delta\delta'$  έπιούν  
άργησαν, οὐδὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν οἷμαι λέγοντες ἴδιον.

4) Plut. de pl. phil. IV. 2; de anim. procr. 2.

oder auch eine Harmonie<sup>1)</sup> nannten, zeigt nur, daß sie bei der Betrachtung derselben ihre allgemeine Vorstellungswise nicht außer Auge ließen, es giebt uns aber keine nähere Bestimmung über das, was sie sich unter der Seele dachten. Wenn sie nun nicht unterlassen konnten, die Erscheinungen des einzelnen Seelenlebens auf die allgemeine beselende Kraft in der Welt zurückzuföhren; so ist es auch keinem Zweifel unterworfen, daß ihnen alle Seelen nur ein Ausflug der allgemeinen Weltkraft waren<sup>2)</sup>. Dies drückten die Spätern in der Formel aus, von außen kommne die Seele in den Körper<sup>3)</sup>; genauer aber möchte es wohl gelautet haben, die Seele sei dem Körper eingepflanzt durch Zahl und harmonisches Verhältniß<sup>4)</sup>. Wenn man nun bemerkt, wie den Pythagoräern aus dem Verhältnisse der Zahlen oder der Einheiten das Körperliche entsteht, und wie Platon die Lehre, daß die Seele die Harmonie des Körpers sei, behandelt und sie dem Simmias, welcher den Philolaos gehört hatte, in den Mund legt<sup>5)</sup>, so wird es wohl der pythagorischen Lehre am nächsten kommen, wenn wir ihr gemäß die Seele als das Zahlenverhältniß, welches ihrem Körper harmonisch bildet, betrachten, womit überdies auch die Lehre des Philolaos, daß verschiedene Arten der Organe auch verschiedene Arten

1) Philol. ap. Macrob. somn. Scip. I. 14; Claud. Mamert. II. 7; cf. Arist. de anim. I. 4; Plat. Phaed. p. 85 sq.

2) Cic. de nat. D. I. 11; Plut. de pl. ph. IV. 7.

3) Stob. ecl. I. p. 790.

4) Claud. Mam. l. l. anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam.

5) Phaed. p. 85 sq.

der Seelen voraussehen, auf das Beste zusammensummt. Damoch würde nun die Seele zwar unkörperlich sein<sup>1)</sup>, wie ja auch die Zahlen den Pythagoräern unkörperlich sind, als Gründe des Körperlichen; sie würde aber auch nur in irgend einem körperlichen Verhältnisse erscheinen können.

Mit der Lehre von der Seele steht den Pythagoräern auch die Lehre von den Dämonen und Heroen in genauer Verbindung. Die Pythagoräer wunderten sich, wenn jemand sagte, daß er keinen Dämon gesehen hätte<sup>2)</sup>), so daß sie dämonische Erscheinungen für etwas nicht Ungewöhnliches gehalten haben müssen. Von guten und bösen Dämonen wird nach pythagorischer Lehre gesprochen<sup>3)</sup>, von ihnen sollen den Menschen die Anzeichen der Krankheit und der Gesundheit und die Zeichen stammen<sup>4)</sup>, auf sie mancherlei heilige Gebrüduche sich beziehen<sup>5)</sup>. Wenn wir nun mit diesen Ueberlieferungen das vergleichen, was Aristoteles über die Seele nach pythagorischer Lehre sagt, daß nämlich Einige die Sonnenstaubchen in der Luft, Andere das, was diese bewegt, Seele genannt hätten<sup>6)</sup>, und dabei bewerben, daß die in der Luft schwappenden Seelen

1) Claud. Mam. I. l.; Plat. Phaed. I. l. ὅτι οὐ μὲν ἀρμονία ἀόρατος τε καὶ ἀσώματος.

2) Arist. ap. Apulej. de deo Socr. p. 53, ed. Francof.

3) Plat. de Is. et Os. 25; de plac. phil. I. 8.

4) Diog. L. VIII. 32. Die Pythagoräer hielten auf Deutung. Cic. de div. I. 5; II. 58.

5) Diog. L. I. 1.

6) De anim. I. 2. Ἐφαστε γάρ τινες αὐτῶν, ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύμφατα, οὐ δὲ τὸ ταῦτα κυνοῦν.

von den Pythagoräern Dämonen und Heroen genannt wurden<sup>1)</sup>), so müssen wir wohl annehmen, daß die Pythagoräer der Meinung waren, daß auch außer dem organischen Körper die Seelen ein Leben hätten, wenn auch nur ein unvollkommenes Exramleben<sup>2)</sup>), den Schatten, welche im Hades sind, gleichend; ja es scheint, daß ihnen Dämonen und Helden nichts Anderes bedeutet haben, als Seelen, welche noch nicht in thierische oder menschliche Körper eingegangen oder aus solchen schon wieder ausgeschieden sind. Hieran kommt sich nun ihre Lehre von der Seelenwanderung anschließen, indem sie annahmen, daß die aus den Körpern ausgesandten Seelen wieder in andere Körper eingehen könnten<sup>3)</sup>), die ihnen zukommende Harmonie bildend. Diese Vorstellungswweise ist zu bekannt, als daß es nöthig wäre, darüber weitläufiger zu sein. Es ist jedoch zu bemerken, daß die Verbindung, welche eine Seele mit einem Leibe eingehet, nicht als zufällig angesehen werden darf, sondern der pythagoräischen Lehre die Vorstellung zum Grunde liegt, daß die Seele dem Leibe passen müsse. Auch ist nicht zu übersehen, daß die Lehre der Pythagoräer eine Wanderung der Seelen

1) Diog. L. I. 1.

2) Porphyr. de antr. Nymph. 28. Freilich eine unsichere Autorität. Was Servius in Aen. III., 68 über den Unterschied zwischen der platonischen Metemphysische und der pythagoräischen Palingerie hat, ist spätere Erfindung und wahrscheinlich nur aus den Erzählungen über die Wiedergeburten des Pythagoras entnommen.

3) Arist. de anim. I. 3. ὁσπερ ἐρδεχόμενος κατὰ τὰς Πυθαγορικὰς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ συχὸν ἐνέθησεν τῷ σώματι. Die älteste Spur davon findet sich in den Werken des Xenophanes b. Diog. L. VIII. 36.

nur durch die Thiergeschlechter annimmt<sup>1)</sup>), weil nach dem Phylolaos die Pflanzen zwar Leben, aber nicht Seele haben<sup>2)</sup>), und daß nach derselben auch andere Weisen des Seelenlebens stattfinden, als die während der Wohnung in irgend einem thierischen oder menschlichen Leibe, námlich theils ein Zustand der Seele vor dem Eingehen in den organischen Leib, theils ein Zwischenzustand zwischen den Einwanderungen in verschiedne Leiber. Uebrigens ist in diesen Lehren Manches unklar; die Lehre von der Seelenwanderung gehörte wohl gewiß zu den heiligen Mythen der Pythagorider<sup>3)</sup>), und daher läßt sich vermuthen, daß Manches in ihr den philosophirenden Pythagordern mit bildlich gegolten habe, um nur die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu bezeichnen; besonders scheint die Lehre von dem Leben der Seele außer dem organischen Körper nicht gut vereinbar mit der Meinung, daß die Seele die Harmonie des Körpers und in ihren Thätigkeiten an gewisse Organe des Leibes gebunden sei; nur so viel sehen wir aus einer Erzählung, welche ganz pythagatisch klingt, daß man auch den Zuständen der Seele außer dem thierischen Körper eine gewisse Harmonie bei-

1) So viel ich weiß, hat nur Theodoret. haeret. fab. comp. V. 20 eine andere Angabe, welcher aber nicht zu trauen ist.

2) S. oben; Diog. L. VIII. 28.

3) Dafür spricht auch der Ausdruck des Arist. a. a. D. Man hat Plat. Phaed. p. 62. b. zum Beweis gebraucht, vielleicht mit Unrecht. S. Lobeck Aglaoph. p. 795 sq. Doch können die Angaben des Phylolaos und des Euritheos auch nicht als Beweis gelten, daß diese Lehre von den früheren Pythagordern nicht als ein Geheimniß behandelt wurde.

legte, und auch nicht etwa die einzelne Seele in die allgemeine Harmonie sich auflösen ließ; es wird uns nämlich erzählt, Eurytos habe einem Hirten geglaubt, daß sein Grabe des Philolaos dessen Stimme gehört werde, und nur gefragt, welche Harmonie sie singe<sup>1)</sup>). Auch ist mit der Lehre von der Seelenwanderung der Glaube an Bestgeltung nach dem Tode eng verbunden, und schließt natürlich jede Auflösung der Persönlichkeit aus; den Wölfen wird ihr Aufenthalt in dem Tartaros zugewiesen, wo der Donner sie schreckt<sup>2)</sup>), sie sind von der Gemeinschaft mit den Guten ausgeschlossen und werden von den Erinnynen in unzerbrechlichen Banden gehalten; die Guten aber sollen in den höchsten Ort eingehen und dort ein gemeinsames Leben leben<sup>3)</sup>.

Die Verbindung der Seele mit dem Körper bietet den Pythagoräern noch eine andere Seite dar, von welcher aus sie auf ihre allgemeine Lehre zurückgeblickt haben. So wie nämlich Alles einer göttlichen Verwaltung der Dinge unterliegt, so wird es auch als ein göttliches Geschick betrachtet, daß die Seele in dem Körper ist und gleichsam in ihm, wie in einem Grabe begraben, wohnt, zur Strafe

1) Iambl. v. P. 139, 146.

2) Arist. anal. post. II. 11. Warum man, wie oben (Aglaoph. p. 893) ohne Anführung eines Grundes will, hierbei an die Titanen, welche nämlich in dem homerischen Tartaros wohnen, denken soll, sehe ich nicht ein; ich denke an den platonischen Tartaros Phaed. p. 118; de rep. X. p. 616, wo Vieles, und auch die Furcht vor dem Gebrüll des Abgrundes, pythagorisirt. Dabei habe ich auch die Auslegung des Themistios auf meiner Seite.

3) Diog. VIII. 51; Plat. n. posse suav. vivi sec. Epic. 22.

für irgend einen Zweck<sup>1)</sup>), wodwegen auch niemand von der ihm angewiesenen Stelle für der Welt welchen sollte. Damit scheint es auch zusammenzuhängen, daß die Pythagoräer von einem angeborenen Geschick der Menschen sprachen, welches sowohl in den zufälligen Glückssfällen, als auch in ihren größten oder geringsten Fähigkeiten erblickt werde<sup>2)</sup>. Wir ersehen hieraus den religiösen und stofflichen Sinn der pythagoräischen Schule, so wie er sich unter dem Einfluß der Meinung von der Unvollkommenheit des irdischen Lebens gestaltete. Doch muß hinzugefügt werden, daß auch wieder die Verbindung der Seele mit dem Körper, wie wenig sie sonst einen vollkommenen Zustand der Seele voraussehen mag, doch der Seele die Mittel zu einem ihr gemäßen Werke darbietet; denn durch den Körper erhält sie die Werkzeuge ihrer Echtheit und ihres Erkennens, die Sinne. Dies erkannten die Pythagoräer an, indem sie lehrten, die Seele liebe den Körper, weil sie ohne ihn die Sinne nicht gebrauchen könnte; welche doch zur Erkenntnis nothwendig wären<sup>3)</sup>. Es erscheint

1) Philol. ap. Clem. Alex. strom. III. p. 483; Boëth's Philol. cc. 23. μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεόδογοι τε καὶ μάρτις, ὡς διά τυρος τιμωρίας ἢ ψυχὰ τῷ σώματι συνέσευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τεθηπται. Plat. Phaed. p. 61 sq.; Athen. IV. 14. p. 157; Diog. L. VIII. 81; Cic. de se-nect. 20.

2) Aristoxen. ap. Stob. ecl. I. p. 206.

3) Claud. Mam. I. I. Diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus. Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 8. νῦν δὲ οὗτος (δὲ ἀριθμός) καττὰν ψυχὰν ἀρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατά γγώμονος φύσιν ἀπεργά-ζει. Cf. Plut. quæst. Rom. 10.

ihnen also auf der einen Seite das Leben der Seele ihr Körper als ein ungünstiger Zustand, von der andern Seite aber auch als ein nothwendiger, welcher in der als gemeinten Verknüpfung der Dinge seine Bestimmung zum Guten habe.

Da nun, wie schon erwähnt, die Pythagoräer mehrere Stufen des Seelenlebens annahmen, von welchen die niedern in den höhern enthalten sein sollten, so werden sie auch eine Eintheilung der Seelenvermögen gehabt haben. Ihre Eintheilung aber beruhte auf der Verschiedenheit zwischen Menschen und Thieren, also, wie es gewöhnlich ausgedrückt wird, auf der Verschiedenheit zwischen Vernünftigem und Unvernünftigem. Daher theilten sie die Seele in das Vernünftige und in das Unvernünftige ein; dieses allein wohne den Thieren bei, beides aber dem Menschen \*). Außer dieser Eintheilung in zwei, wird aber auch noch eine Eintheilung in drei Theile den Pythagoräern beigelegt, über welche jedoch die Nachrichten schwanken und daher nicht mit Sicherheit geurtheilt werden kann. Die Spätern waren meistentheils geneigt, den Pythagoräern dieselbe Eintheilung der Seele zuzuschreiben, welche sich beim Platon findet, in Begierde, Ruth und Vernunft;

\*) Galen: de Hipp. et Plat: plac: IV. 7. p. 425; V. 6. p. 478. sec. Posidonium; Cic. qu. Tusc. IV. 5. Veterem illam equidem Pythagoras primum, deinde Platonis descriptionem sequar, qui namum ha: duas partes dividant, alteram rationis partem, alteram expartem; in participe rationis posent tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam; in illa altero motus turbidos tum irac, tum capilitatis, contrarios insinoque rationi.

allein es ist sehr gegründeter Verdacht gegen die Richtigkeit dieser Angabe<sup>1)</sup>. Eine andere Ueberlieferung empfiehlt sich wegen der Eigenthümlichkeit der Ausdrücke, in welchen die Eintheilung mitgetheilt wird. Die Pythagoräer sollen die dem Menschen eigenthümliche Kraft der Seele φρένες, das Thierische aber νοῦς und θυμός genannt haben, so daß der θυμός seinen Sitz im Herzen, der νοῦς und die φρένες aber in dem Gehirn hätten<sup>2)</sup>. Dies ließe sich so mit der philolaischen Eintheilung der Arten des Lebens vereinigen, daß doch nicht unbemerkt bleiben könnte, wie auch die Thiere Gehirn haben, wenn auch nicht als so vollkommenes Organ wie die Menschen. Mit andern Ausdrucksweisen des Philolaos aber, welche den νοῦς als das Eigenthümliche des Menschen zu bezeichnen scheinen, stimmt jene Ueberlieferung nicht überein, und man müßte, wenn man sie retten wollte, wenigstens annehmen, daß über diesen Punkt verschiedene Ausdrucksweisen in der pythagorischen Schule stattgefunden hätten.

Die Eintheilung der Seele in das Vernünftige und in das Unvernünftige hat übrigens, wenn wir auf die Ueberlieferungen sehen, eine offbare Beziehung zu dem han-

1) S. meine Gesch. der pyth. Phil. S. 220 f.

2) Diog. L. VIII. 80. τὴν δὲ ἀνθρώπου ψυχὴν διαφείσθαι τεχνῇ, εἰς τε νοῦν καὶ φρένες καὶ θυμόν· νοῦν μὲν οὖν εἶναι καὶ θυμόν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις. φρένες δὲ μόνον τὸ ἀνθρώπῳ. εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδιᾶς μάχη λγκαράλουν. καὶ τὸ μὲν διὰ τῆς καρδιᾶς μάρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν· φρένες δὲ καὶ νοῦν τὰ δύο δύναται. Nicht in den Wörtern, aber in der Sache stimmt damit überein Plut. de pl. ph. IV. 5. Πλ. τὸ μὲν λατεῖον περὶ τὴν παρόλαν, τὸ δὲ λογοτόνον καὶ νοερόν περὶ τὴν καρδιῶν.

dein; aber auch wohl eben so sehr zu dem Erkennen. Denn daß die Pythagoräer von diesem bei der Betrachtung der Seele gehandelt haben, darf keinem Zweifel unterworfen werden. Wie sehr aber das Erkennen mit der Organisation von ihnen verknüpft wurde, geht daraus hervor, daß sie auch den Thieren einen Keim der Vernunft beilegten, nur daß diese, wegen der unverhältnismäßigen Mischung des Körpers und wegen ihres Mangels an Sprache, „zu keiner vernünftigen Thätigkeit kommen könne“<sup>1)</sup>. Dieser Satz ist nun gewiß nicht aus der Erfahrung hervorgegangen, so daß wir ihn wohl nur aus dem Streben der Pythagoräer, überall in der Welt wenigstens die Möglichkeit der Vernunft zu erblicken, ableiten dürfen. Ein solches Streben ist überdies auch unverkennbar in der ganzen Lehre der Pythagoräer. Die Verknüpfung aber des Vernünftigen mit der leiblichen Beschaffenheit drückt sich auch in dem schon früher Erwähnten aus, daß sie nämlich den Sinnen eine bedeutende Rolle in unserer wissenschaftlichen Thätigkeit zuschrieben, wenn auch nicht die wichtigste; denn freilich mußte ihnen die mathematische Forschung, welche nicht durch die Sinne vollzogen wird, unter allen wissenschaftlichen Thätigkeiten die größte Bedeutung haben. So wie sie nun angenommen haben sollen, daß nur das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde<sup>2)</sup>, so möchten sie auch meinen, daß durch den körperlichen Sinn auch nur körperliches, nicht aber die Gründe der sinnlichen Erscheinung erkannt werden könnten; so sol-

1) Plut. de pl. ph. V. 20.

2) Sext. Emp. adv. math. VII. 92.

len sie die Erscheinungen der musikalischen Harmonie durch das Ohr gemessen, ihr Verhältniß aber durch die Kunst bestimmt haben<sup>1)</sup>, und hiermit übereinstimmend wird auch dem Philoloos die Lehre zugeschrieben, daß der mathematische Verstand das Kriterium der Wahrheit sei<sup>2)</sup>. Die Zahl nämlich und die Harmonie ist die Quelle aller Wahrheit, und wenn sie nicht in den Dingen wäre, so wäre nichts Wahres zu erkennen; sie flügt auch in der Wahrnehmung die Dinge der Seele, denn das Organische besteht nur durch Harmonie der Zahlen, und wenn wir auch nicht die Quelle aller Wahrheit, das ewige Wesen der Dinge und ihre Natur selbst an und für sich zu erkennen vermögen, so erblicken wir sie doch durch Sinn und Vernunft in den Dingen<sup>3)</sup>. So knüpft sich den Pythagoräern alles Erkennen an ihre Zahlentheorie an.

Wer die Eintheilung der Seele hat den Pythagoräern auch eine sittliche Bedeutung gehabt. Sie haben zuerst, wie Aristoteles sagt, Einiges in der Sittenlehre zu bestimmen versucht<sup>4)</sup>; allein was sich ihnen hieron wissenschaftlich und von ihrer allgemeinen Ansicht der Dinge abgesondert ausbildete, scheint doch nur von geringer Bedeutung gewesen zu sein. Ob sie etwas über das höchste

1) Porphyri. in Ptol. harm. I. p. 203; Boeth. de mus. I. 9; cf. V. 16.

2) Sext. Emp. I. l.

3) Cf. oben: Stob. ed. I. p. 8. Bodley's Philol. M. 18.  
οὐ γὰρ ἡς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν παγμάτων οὔτε αὐτῶν  
ποθεῖσιν αὐταὶ οὔτε ἄλλαι ποτὶ ἄλλο, εἰ μὴ ἡς ἀριθμὸς καὶ τούτων  
ἴσοισι· νῦν δὲ τιλ. Theol. arithm. 10. p. 61.

4) Eth. magn. I. 1.

Gut oder aber das Ziel alles vernünftiger Handels festgesetzt haben, bleibt zweifelhaft bei sehr verschiedenen Angaben der Spätern hierüber<sup>1)</sup>; daß sie aber den Begriff der Tugend erörterten, möchte schon daraus hervorgehen, daß Philolaos die Tugend als das Eigenthümliche des sittlichen Lebens auf Erden hezeichnete. Sie sollen die Tugend eine Harmonie genannt haben<sup>2)</sup>, welches aber zur nähern Bestimmung die Nachweisung bedarf, worin die Harmonie der Tugend bestehet. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß die Pythagorider dieselbe in der Uebereinstimmung des Vernünftigen und des Unvernünftigen durch den ganzen Lauf unsers Lebens suchten. Denn von der einen Seite gebrauchten sie die Musik zur Beschwichtigung der Leidenschaft und zur Erregung der Thatkraft<sup>3)</sup>. Von der andern Seite, daß sie nach Zusammenhang und Uebereinstimmung des ganzen Lebens strebten, finden wir darin ausgedrückt, daß sie die Ueberlegung des Vergangenen und des Zukünftigen zu sittlichen Zwecken empfahlen<sup>4)</sup>. Das, was über einzelne Tugenden nach pythagorischer Lehre gesagt wird, ist meist zweifelhaft oder entschieden zu verwerten; nur über die Gerechtigkeit wissen wir aus sichern

1) Stob. sol. II. p. 64; 66; sorm. XI. 25; Clem. Alex. serm. IV. p. 535; Jambl. v. P. 137; Procl. in Plat. Alcib. prim. III. p. 72; in Plat. Parm. II. p. 78; 112. ed. Cous.; Heracl. Pont. ap. Clem. Alex. strom. II. p. 417.

2) Diog. L. VIII. 33.

3) Plut. de Is. et Os. 81; de virt. mor. 5; Porphyr. v. P. 30; Jambl. v. P. 64.

4) Carm. aur. v. 40 sq.; Cic. de senect. 11; Porph. v. P. 40; Jambl. v. P. 165.

Nachrichten, daß sie dieselbe eine gleichmal gleiche Zahl nannten, womit sie ausdrücken wollten, es sei gerecht, daß jeder das, was er verübt habe, wieder erleide<sup>1)</sup>). Man wird sich nicht wundern, in der Kindheit der Ethik einen so rohen Begriff zu finden.

Von einer wissenschaftlichen Entwicklung politischer Grundsäge bei den Pythagoräern finden wir keine Spur, welche sicher leiten könnte, wiewohl es nicht unmöglich ist, daß sie auch hierüber gewisse allgemeine Lehren sich entwickelt hatten. Dagegen finden wir eine Menge von Lebensregeln den Pythagoräern beigelegt, deren innerer Zusammenhang allein aus den Sittenlichkeiten und den Verhältnissen, welche sich in der pythagorischen Gesellschaft gebildet hatten, abgeleitet werden kann. Wenn wir aber diese Gesellschaft als das Erzeugniß ihrer Gesinnung betrachten müssen, so sind uns jene Maximen auch von Wichtigkeit, um den Charakter der pythagorischen Schule zu bestimmen. Im Allgemeinen, denn auf das Einzelne uns einzulassen, ist hier der Ort nicht, zeigt sich uns in diesen Vorschriften das Festhalten an alterthümlicher Religiosität, welches den Spätern als Überglaube erschien und an welches sich auch freilich eine große Masse des Übergläubischen anschloß. So wird den Pythagoräern der Spruch in den Mund gelegt, wir würden besser, wenn wir zu den Göttern gingen<sup>2)</sup>; so bemerkte Philolaos, wir ständen unter Gründen, welche gewaltiger wären, als wir,

1) Arist. eth. magn. I. I.; I. 84; eth. Nic. V. 8.

2) Plut. de def. orac. 7; de superst. 9.

womit er auf göttliche Eingebung gebeutet haben soll<sup>1)</sup>; so wird das ganze Leben des Menschen als ein Leben unter der Führung der Götter betrachtet, als ein Werk, welches wir nach göttlichem Geschick vollbringen müssen, und daraus die Verwertlichkeit des Selbstmordes abgeleitet<sup>2)</sup>; so sagte Archytas, dasselbe sei der Schiedsrichter und der Altar, denn zu beiden nehme der, welchem Unrecht geschah, seine Zuflucht<sup>3)</sup>; so wurde auch die Bekleidigung der Ehefrau verboten, weil sie als Schutzlebende vom Altare weggeführt werde<sup>4)</sup>. Die meisten Lebensregeln der Pythagoräer sind ascetischer Art; sie dringen auf Mäßigung in den sinnlichen Begierden und in den Leidenschaften, wie uns denn der Pythagoräer Besiegung des Zorns besonders gerühmt wird, auf Bewahrung der Treue und auf Liebe und Freundschaft, deren Muster, wie Damon und Phintias, den Pythagoräern zugezählt werden, endlich auch auf Abhärtung in Hunger und Durst, in Arbeit und allerlei Beschwerden, so daß es eine ihrer Vorschriften war, dem Tragenden nichts von der Last abzunehmen, sondern ihr zuzulegen<sup>5)</sup>. Wir erkennen hierin den strengen, aber auch durch Philosophie gemilderten Charakter

1) Arist. eth. Eud. II. 8. εἰναι τινας λέγους χρείαν  
ἀποφέρειν. S. Brandis Gesch. d. gr. röm. Phil. S. 496 gegen Wddh  
Phil. S. 185.

2) Vergl. Wddh's Philol. Nr. 23.

3) Arist. rhet. III. 11.

4) Arist. oecon. I. 4; Jamb. v. P. 84.

5) Jamb. protrept. 21. p. 151 sq.; Porphyri. v. P. 42. c.  
not. Ritterh.; Plut. de frat. am. 17; de exil. 8; Aristoxen. ap.  
Stob. serm. X. 67. etc.

der Dörfer. So wie sie nun durch Askese das Gütliche in sich auszubilden suchten, mußten sie auch bemerken, daß nur die Askese sich einen sichern Erfolg versprechen könne, welche schon mit der frühesten Jugend dem Menschen eingepflanzt wird, und daher finden wir denn auch, daß die Pythagoräer sich hauptsächlich um das bewußt haben, was bei den Griechen nothwendiger Bestandtheil der Erziehung war, um Gymnastik und Musik, beide in ihrer weitern Bedeutung, und daß sie überhaupt die Wichtigkeit der Erziehung für den Einzelnen und für den Staat erkannt hatten \*).

Doch das Ethische drückt sich bei den Pythagoräern weniger in einzelnen Lehren, als in ihrer ganzen Ansicht aus. Wenn man das Ganze ihrer Meinungen überblickt, so ist nicht zu verkennen, wie ihnen Alles in einem ethischen Lichte erscheint. Die ganze Weltordnung ist ihnen eine harmonische Entwicklung des ersten Grundes aller Dinge, nicht zu äußerer Schönheit, sondern zu Tugend und Weisheit, auf Erden und im Kosmos; diese sind nicht zuerst, sondern sie sollen werden durch das Leben des Al und in ihm bei einzelnen Seelen, welche an der allgemeinen belebenden Kraft Theil haben. Daher ist die ganze Harmonie der Welt, unvollkommen, wie sie noch immer ist, nach sittlichen Begriffen geordnet, und hier ist in der Welt Ungerechtigkeit, hier gelegene Zeit oder Tugend und Weisheit; den einzelnen Seelen aber ist auch Strafe und Belohnung für ihr Thun von dem Ordner der Welt bestimmt. Dieses möchte die eine Seite der py-

---

\* ) Aristoxen. ap. Stob. sorm. XLII. 49.

thagorischen Einsicht von der Welt sein; die andere dagegen wendet sich der Mathematik zu, verknüpft sich jedoch mit der ersten durch die allgemeine Vorstellung von der Ordnung, welche im Begriffe der Harmonie ausgedrückt wird. Von dieser Seite ist nun das Eigenthümliche der pythagorischen Lehre darin zu suchen, daß sie das Mathematische zum Grunde der Naturerscheinungen mache, also aus der Form der Sinnlichkeit Alles abzuleiten bestrebt war, die Form der Sinnlichkeit selbst aber wieder darin gegründet fand, daß die Einheit des unvollkommenen Urgrundes in eine Mehrheit von Dingen und Erscheinungen sich entwickeln müsse. So liegt also hierbei wieder die Voraussetzung der ursprünglichen Unvollkommenheit, welche aus der Nothwendigkeit des Gegensatzes abgeleitet wird, zum Grunde, und diese Voraussetzung dürfte daher wohl als das Band angesehen werden, durch welches die beiden Seiten der pythagorischen Lehre zusammengehalten werden.

Dabei können wir uns nun nicht verleugnen, daß die Pythagorer zu sehr phantastischen Vorstellungsweisen hingezogen wurden. Die ganze Gesellschaft, welcher sie angehörten, hatte offenbar hierzu eine starke Neigung, welche in ihrem religiösen Überglauhen und in der damit verbundenen Zahlensymbolik am stärksten sich zu erkennen gab. Dieselbe Neigung verkündet sich auch in ihren Philosophien. Die philosophirenden Pythagorer versuchten, wie Aristoteles sagt, selbst in ihren Vorstellungen die Weltbildung zu betreiben \*). Aber in einer wissenschaft-

---

<sup>\*)</sup> *De coelo* II. 13. οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους

lich ernsten Zeit gehen solche Spiele der Phantasie nur aus einem ernstlich gefühlten Bedürfnisse der Wissenschaft hervor. Auch dies deutet Aristoteles an, wenn er sagt, die Principien der Pythagoräer wären geeignet über das Sinnliche und Physische emporzusteigen in höhere Gebiete der Wissenschaft\*). Zwar wenn sie die sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge aus der Figur und die Figur aus der Zahl zu erklären suchten, so gingen sie damit nur auf die Form des Sinnlichen zurück; aber die Richtung dieser Bestrebungen, in welcher das Materielle fast zum völlig Niedrigen herabgesetzt wurde, konnte doch hierbei nicht stehen bleiben, sondern mußte zu Meinungen führen, welche ein höheres Ziel, wenn auch nicht ausdrücken, so doch andeuten. Fassen wir nun zuerst auf, was sie offenbar geleistet haben, so müssen wir zwei Verdienste ihnen anrechnen. Das eine ist, daß sie mehr als andere griechische Philosophen ihrer Zeit auf die mathematische Seite der Erscheinung aufmerksam machten, das andere, daß sie auf die Erkenntniß des Einfachen drangen, ohne doch dadurch zu dem Irrthum derer verleitet zu werden, welche das Einfache in der körperlichen Erscheinung suchten oder über das Für-sich-sein der einfachen Elemente ihrem Zusammenhang zum Ganzen vergaßen. Sie hingegen gin-

καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρὸς τινας λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν.

\*) Met. I. 8. ὡς δύολογοῦντες τοὺς ἄλλους φυσιολόγους, οἷς τό γε ὅν τοῦτ' ἐστιν, δύον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιελλήφεν δὲ καλούμενος οὐρανός. τὰς δ' αἰτίας καὶ τὰς ἀρχάς, ὥσπερ εἰπομένι, ξενανὰς λέγουσιν ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὕψων καὶ μᾶλλον ἢ τοὺς περὶ φύσεως λόγους ἀρμοτούσας.

gen darauf aus, es in der zusammenhaltenden Kraft zu finden, wie sie theils als Einheit die ganze Welt umfaßt und bestimmt; theils den besondern Dingen ihre begrenzende Form gewährt.

Schon hierin verlündet sich uns ein noch tieferes Streben dieser Männer, welches aber freilich weniger zu wissenschaftlicher Deutlichkeit sich durchgearbeitet hat. Wie könnte es anders sein, als daß diese ersten Regungen, welche von der Erscheinung auf das Wesen vorzudringen strebten, nur unbeholfen sich zu äußern wußten? Indem sie das Gebiet des Anschaulichen verließen, wußten sie nur symbolisch sich auszudrücken, und indem sie das Symbol nicht mit Sicherheit von dem Bezeichneten zu unterscheiden vermochten, mußte ihre Darstellungsweise in Verwirrung gerathen. Daher finden wir auch bei ihnen eine größere dialektische Unbeholfenheit, als bei den ionischen Philosophen, welche derselben Zeit angehören. Aristoteles nennt sie die Ersten, welche das Wesen der Dinge zu bestimmen und Begriffserklärungen zu geben versucht hätten, bemerk't aber dabei, daß sie hierin sehr künstlos verfahren wären \*), welches mit ihrer symbolischen Darstellungsweise natürlich zusammenhängt. Mittel für die Definition

\*) Arist. met. I. 5. καὶ περὶ τοῦ τι ἐστίν ηρξάντο μὲν λέγειν καὶ δρᾶσθαι, μέντος δὲ ἀπλῶς ἐπραγματεύθησαν· ὥρξοτο τε γὰρ ἐπιπολαῖτος καὶ φῶ πρώτῳ ὑπάρχειεν ὁ λεχθεὶς δρός, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον. Das Verfahren des Eurytos hierbei wird besonders erwähnt Arist. met. XIV. 5; Theophr. met. 3. Es geht darauf hinaus, daß die Form der Dinge durch Zahlen bestimmt werden soll, wobei aber auch die Lage der Punkte, der Ort der Einheiten berücksichtigt wurde. G. Arist. met. I. 8. fin.; cf. ib. I. 5. in.

war ihnen nur die Zahl, d. h. ein Verhältniß von Einheiten, in welchem das Wesen der Dinge liege, welches aber auch zurückgeführt werden sollte auf die erste Einheit, den lebendigen Grund der Zahl. Diese betrachteten sie als die Seele der Welt, welche die Weisheit aus sich entwickle und dadurch Grund eines jeden harmonischen Verhältnisses werde, nach einer Ansicht, welche der griechischen Denkweise sehr entsprechend auch an die ethischen Lehren der Pythagoräer sich anschloß und ihnen das ganze Leben der Welt aus einem sittlichen Standpunkte zeigte. Alles dies jedoch kann nur als eine erste, noch sehr rohe Andeutung dessen angesehen werden, was in der sokratischen Philosophie als Dialektik und Ethik sich entwickeln sollte.

---

## **Fünftes Buch.**

**Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie**  
**dritte Abtheilung. Die eleatische Philosophie.**

---



## E r s t e s C a p i t e l.

### A l l g e m e i n e s.

---

Die Schule der eleatischen Philosophen hat von jeher, und nicht bloß in den neuern Zeiten<sup>1)</sup>, die Aufmerksamkeit der Philosophen auf sich gezogen. Das, was sie vor der ionischen und der pythagorischen Philosophie auszögnet, liegt in ihrem rücksichtslosen Streben nach der Erkenntniß des Ueberfinnlichen. Denn wenn jene Arten der Philosophie den Grund und die Erklärung des Sinnlichen in dem Ueberfinnlichen suchten, so fahnen dagegen die Eleaten von dem Sinnlichen gänzlich ab und hielten dafür, daß alle Wahrheit nur in einem Nicht-Sinnlichen gesucht werden müsse<sup>2)</sup>. Wie nun hierin einer der wichtigsten

---

1) Man vergleiche von den neuern Schriften über eleatische Philosophie Brandis *commentationum Eleaticarum pars prima*. Alton. 1819. Sie handelt vom Xenophanes, Parmenides und Melissos; den zweiten Theil ist uns der Verf. bis jetzt schuldig geblieben.

2) Aristocles ap. Euseb. *praep. ev.* XIV. 17. ἄλλοι δὲ λύσσοτο τούτους εἴηντες φανῆνται αὐτέντες· οἰονται γὰρ

Fortschritte der Philosophie liege, und wie die Eleaten selbst diesem Fortschritte entgegenarbeiteten, indem sich ihre Lehre im Streit gegen die übrigen ersten Philosophenschulen entwickelte, müssen wir im Verfolg unserer Geschichte anschaulich zu machen suchen.

Die eleatische Schule hat ihren Namen von Elea, einer griechischen Hafenstadt im untern Italien, weil hier vielleicht schon der Stifter der Schule, Xenophanes, lebte und auch hier vorzüglich seine Lehre ausbreitete, denn die berühmtesten Philosophen dieser Schule, Parmenides und sein Schüler Zenon, waren Eleaten. Doch wird auch mit Recht wegen der Ähnlichkeit seiner Lehre ein ionischer Griech, Melissos von der Insel Samos, zu der Familie der Eleaten gezählt, und dient uns zum Beweise, daß auch in andern Gegenden Griechenlands, außer der entfernten Hafenstadt, ein gleicher Geist der philosophischen Forschung etwa zu derselben Zeit sich zu regen begann.

Derjenige, welcher auf zufällige Erregungen, auf die Macht der Verhältnisse, welche doch auch im Ganzen geprägt sind, gar nichts oder doch nur sehr Weniges zu geben pflegt, mag sich wundern, wie Elea, eine nicht sehr bedeutende Hafenstadt, die sich eben so gut durch nichts Wichtiges vor andern griechischen Hafenstädten auszeichnete, der Mittelpunkt einer sehr einflußreichen philosophischen Schule werden konnte. Wir müssen aber darin den Einfluß zusammentreffender Umstände, deren Gewalt zu

δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς ψηφιστικὰς καταβάλλειν, εἴτε δὲ μόρον τῷ λέγῳ πιστεύειν. Dasselbe bezogenen von den Eleaten in einer andern Form Plat. soph. p. 242sq.; Arist. met. I. 5.

erkennen wir nicht immer im Stande sind, so wie den Zug der Geister, welcher eine einmal ergriffene Bahn freudig verfolgt, endlich das Wälzen der Vorstellung, welches durch die Umstände und durch die Verschiedenheit der Menschen ein der Menschheit förderliches Streben leiten wollte, erblicken. Und was hat es denn Entzückendes, zu gestehen, daß wir aus unseren mangelhaften Vorstellungen von der Verschiedenheit der Stämme und der Völker, wo sie ausgesiedelt, nachzuweisen nicht im Stande sind, warum an diesem oder jenem Orte eine Fertigkeit oder eine Wissenschaft, deren Entstehung und Ausbildung wir im Allgemeinen als notwendig anerkennen müssen, sich hervorgehoben habe? Uebrigens ist es bemerkenswerth, daß überall die erste Philosophie der Griechen von den Sonnen ihrer Ursprung genommen. Denn so wie Pythagoras in einem ionischen Staate gewohnt, so war auch Xenophanes ein Ionier, nur daß beide in der Fremde die Stätte ihrer Wissamkeit fanden. Auch darf nicht vergessen werden, daß Elea ein nicht unpassender Ort für die Ausbildung der Philosophie war. Denn es war erstaunlich auf der Ansiedelung der tapfern und freiheitsliebenden Phokäer welche ihre Vaterstadt in Ionię verlassen hatten, um nicht in die Knechtschaft der Perser zu fallen \*). Und so wie Akerra, die Pflanzstadt der eben so freiheitsliebenden Lejer, bald emporblühte und durch Kenntniß und geistreiche Männer sich auszeichnete, so waren auch die Pflanzstädte der durch Handel und kühne Schiffahrt berühmten Phokäer, Massilia in Gallien und Elea in Italien, durch

---

\* ) Herod. I. 164.

weise Gesetze und durch Wissenschaft und Gewerbe ausgezeichnet. Ueberhaupt waren bedeutende Pfandgläubte auch zu Szen geistiger Bildung besonders geeignet, indem in ihnen Menschen vielerlei Art und verschiedner Stämme, mithin auch verschiedner Bildung zusammenzustromen pflegten, so also in ihnen zuerst sich das im Kleinen fand, wodurch im Großen Athen später berühmt geworden ist.

Uebrigens ist schon früher ange deutet worden, wie sich diese Schule der Philosophie zu der ionischen und pythagorischen verhält. Sie bildete sich später als diese aus und fand also schon philosophische Gedankenreihen vor, an welche sie sich aber nur in sofern anschloß, als sie ihre Grundlage einer Untersuchung unterwerfen zu müssen glaubte. Daher hat auch die Ausbildung der frühen Philosophien nur wenig Einfluß auf die strengen Folgerungen der Eleaten gehabt, mehr aber auf die Art gewirkt, wie von ihnen gegen falsche Vorstellungen gestritten wurde. Die früheren Lehren beruhten auf der Voraussetzung des Bewebs; sie suchten das Geschehen aus seinen Ursachen oder aus seinen Gründen abzuleiten. Die Eleaten dagegen griffen diese Voraussetzung selbst an und forschten, ob man ein Beweis annehmen dürfe. Wie sich ihnen hierüber eine verneinende Meinung bildete und dadurch der ganze Gang ihrer Philosophie bestimmt wurde, dies muß man aus ihrer Geschichte selbst lernen.

## Zweites Capitel,

Zenophanes von Kolophon.

Der Stifter der eleatischen Schule, Zenophanes, war geboren zu Kolophon, einer ionischen Stadt in Kleinasien. Die Zeit seiner Geburt kann nicht mit Genauigkeit angegeben werden, doch scheint er um die Dl. 60 gebürtig zu haben \*). Seine Geburtsstadt war schon vor seiner Zeit berühmt als der Sitz elegischer und gnomischer Dichtung, die Vaterstadt des Timonios. Aehnlicher Dichtung widmete sich auch Zenophanes und übte sie von seinem 25.

\*) Cf. Bayle dictionn. art. Xenoph: not. A: Zwei verschiedene Annahmen, welche selbst durch das hohe Alter des Zenophanes nicht miteinander vereinigt werden können, herrschen über seine Zeit. Die eine ist die des Apollodoros, welcher die Zeit seiner Geburt in die 40. Dl. setzt; die andere die des Limäos, welcher ihn zum Zeitgenossen des Hieron und des Epicharmos macht. Clem. Alex. strom. I. p. 801; Sext. Emp. adv. math. I. 258; Plut. reg. apophth. Hiero 4. Das Mittlere aus diesem Aussersten bezeichnen Diog. L. IX. 18; 20; Euseb. chron. Olymp. 56 u. 60. Uns gewährt für eine wahrscheinliche Annahme unter diesen auseinandergehenden Angaben einigen Stützpunkt, daß Zenophanes den Krieg der Perse gegen die Griechen besang, von dem Pythagoras wie von einer geschichtlichen Person sprach und vom Herakleitos und Epicharmos erwähnt wurde. Athen. II. p. 54; Diog. L. VIII. 36; IX. 1; Arist. met. IV. 5. Mit Cousin (Xénophane fondateur de l'école d'Elée in Nouveaux fragments philosophiques p. 12 sq.) nehme ich an, daß die Verse des Zenophanes, von welchen gesprochen worden, nicht auf den persischen Krieg gegen das eigentliche Griechenland, sondern auf den persischen Angriff der griechischen

bis wenigstens zu seinem 92. Jahre<sup>1)</sup>). Aus seiner Vaterstadt vertrieben, scheint er durch Sicilien gewandert zu sein und sich zuletzt in Elea niedergelassen zu haben<sup>2)</sup>. Es wird von seiner Armut erzählt<sup>3)</sup> und daß er seine Gedichte rhapsodirte<sup>4)</sup>, woraus auch hervorzugehen scheint, daß er ein herumwanderndes Leben geführt habe. Seine Gedichte waren theils epischer, theils elegischer Art; weniger gewiß ist es, daß er auch Lieder verfaßte<sup>5)</sup>. Seine epischen Gedichte waren zum Theil erzählenden Inhalts, wie seine Geschichte der Gründung Delophons und der

---

*Sklavonier in Athen*: siehe bezüglich. Vergl. S. Karsten Xenophanis Colophonii carminum reliquiae S. 2—4.

1) Diog. L. IX. 19. Das Fragment seiner Elegien ist freilich zweideutig.

2) Diog. L. IX. 18. Dass er zu Clea gewohnt habe, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist aber aus seiner Verbindung mit den Cleaten und aus andern Umständen wahrscheinlich. Cf. Arist. rhet. II. 23; Diog. L. IX. 20.

3) Plut. I., l.

4) Diog. L. IX. 18.

5) Diog. L. IX. 18. Wir haben keine jambischen Fragmente von ihm; das, welches Karsten fragm. XXV. gefunden zu haben glaubt, beruht nur auf Conjectur; es wird ein Jambendichter desselben Namens angeführt Diog. L. IX. 20; auch lag die Verwechslung seiner polemischen Gedichte mit der iambischen Dichtart nahe. So werden auch Gedichte des Xenophanes Gillen und Parodien und von der andern Seite Tragödien genannt. Alles dies beruht wahrscheinlich nur theils auf einem Sprachgebrauch, welcher diese Worte in einem weiten Sinne nahm, theils auf Misverständnissen. Scholia ad Aristoph. equ. 406; Strab. XIV. I. p. 179; Eustath. ad II. B. p. 204; Athen. II. 44. p. 54; Euzeb. chrom. Ol. 60, 2. Procl. in Hesiод. p. 67. ed. Heins. Vergl. Karsten p. 20 sqq. Nach Weiters Conjectur Rhein. Mus. f. Philol. I. C. 53, 92 würde auch Schol. ad Aristoph. pac. hierher gehörten.

Auswanderung nach Elea<sup>1)</sup>), zum Theit sind sie gewiss didaktisch gewesen, wie wir aus den Bruchstücken sehen, welche man gewöhnlich aus einem Gedichte über die Natur entnommen haben will, einem Gedichte, welches vielleicht nie gewesen ist<sup>2)</sup>). Aber auch seine Elegien folgten einer didaktischen Richtung<sup>3)</sup>). Die tugendhaften Grundsätze, welche er dachte<sup>4)</sup>), scheinen mit dem Charakter dieser Dichtungsart zusammenzuhängen, wie auch nicht minder mit seiner Bevortheilung des griechischen Polytheismus, sofern dieser den Göttern allerlei Unfehlbares aufdichtete. In dieser Rücksicht möchte er auch den Hesiodos und Homeros, so wie den priesterlichen Epimenides auffinden, aus anderer Rücksicht aber gegen den Thales und Pythagoras streiten<sup>5)</sup>). Seine Werke, welche übrigens wegen ihres Werthaus nicht gelebt werden<sup>6)</sup>, sind früh verloren gegangen<sup>7)</sup>.

Woher Xenophanes seine Lehre genommen, darüber

1) Diog. L. IX. 20.

2) Stob. eel. I. p. 298; Porphyr. de natro nymph. p. 264. ed. Cant.; Poll. onomast. VI. 46. Die Wichtigkeit des Titels περὶ φύσεως ist bei jüngern Berichterstattern, besonders wenn sie die Schrift nicht selbst vor Augen hatten, immer zu bezweifeln.

3) Diog. L. VIII. 36. Nach dieser Stelle, bemerkte ich, scheinen die Elegien des Xenophanes gar keine Überschrift gehabt zu haben.

4) Plut. de vitioso pud. 5. Vergl. d. Fragmente seiner Elegien Athen. X. p. 418; XI. p. 462.

5) Diog. L. IX. 18; Sext. Emp. adv. math. IX. 193; Arist. rhet. II. 23.

6) Cic. qu. acad. II. 23. Dagegen Athen. XIV. 52 p. 632.

7) Brandis comment. El. p. 10—14; Karsten p. 23 sq.

hat man mancherlei Meinungen aufgestellt. Einige nennen ihn einen Schüler eines Atheniensers Boton, eines unbekannten Mannes<sup>1)</sup>; Andere haben seine Lehre auf den Pythagoras zurückführen wollen<sup>2)</sup>, dessen Meinungen er verspottete<sup>3)</sup>; noch Andere erinnern sich bei seiner Lehre an orientalische Vorstellungen<sup>4)</sup>, aber auch dies mit Unrecht, denn in ihm war auf der einen Seite ein ganz hellenischer Geist, auf der andern ein gänzliches Verwerfen aller polytheistischen und phantastischen Vorstellungen vom Göttlichen, von welchen keine Religion und keine Lehre Afiens frei war. Wenn Platon meint, die Lehre der Eleaten sei noch vor dem Xenophanes gewesen<sup>5)</sup>, so scheint er damit nur andeuten zu wollen, entweder die Keime derselben hätten von jeher in den Seelen der Menschen gelegen, oder sie hätten auch schon früher, obgleich nicht wissenschaftlich entwickelt, in Aussprüchen der Dichter oder in mystischen Lehren sich fand gegeben<sup>6)</sup>. Um so leichter konnte sie einem nachdenkenden Manne ohne eigentliche Belehrung entstehen; weswegen wir auch geneigt sind, der Meinung beizustimmen, daß Xenophanes ohne Lehrer aus sich zur Philosophie gekommen<sup>7)</sup>. Denn Form und Inhalt seiner Lehren sind einfach und den Anfängen der Phi-

1) Diog. L. I. li.

2) Diog. L. I. 15.

3) Diog. L. I. I.; VIII. 36.

4) Schlosser's Gesch. der alten Welt. I. S. 423. Vergl. S. 411, 434.

5) Soph. p. 242.

6) Karsten p. 92 sq.

7) Diog. L. IX. 18.

losophie. würdig. Der scomme Eifer, mit welchem er den Polytheismus und die anthropopathischen Vorstellungen von den Göttern bekämpft, scheint darauf zu deuten, daß er besonders in Widerspruch gegen die Volksreligion seine Lehre ausbildunge. Wenn sie auf solchem Grunde ruht, wer wird dann es für nothig halten, ihm einen Lehrer zu suchen?

Die Art, wie die Lehre des Xenophanes zusammengefaßt wird, ist sehr einfach, aber nicht sehr zusammenhängend. Es sind wohl zwei Punkte, an welche seines Beweise anknüpfsten, der Begriff Gottes, eines allgewaltigen Wesens, und die Vereinigung alles Werdens. Beide Punkte aber verbinden sich ihm miteinander. Denn Gott könnte nicht werden, ebenso wenig als vergehen; es heißt ebenso viel sagen, es seien keine Götter, als sagen, sie würden oder vergingen<sup>1)</sup>. Das, was Xenophanes so der göttlichen Natur zuwider fand, das Werden, hat er aber auch überhaupt geleugnet, und ihm wird eine eigne Beweisführung beigelegt, durch welche er gezeigt haben soll, das Werden sei überhaupt undenkbar<sup>2)</sup>. Denn sollte et-

1) Ar. met. I. 5. οἰον Εἰν. Ελεγεν, δτι ὁμοῖως ἀσεβοῦσιν  
οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοὺς ἀποθανεῖν λέγονται.  
Diog. L. IX. 19. πρῶτος τε ἀπειφήνατο, δτι πᾶν τὸ γιγάντε-  
νον φθαρτόν ἐστι.

2) Die Lehre des Xenophanes in der Form zusammenhängender Beweise findet sich hauptsächlich in der dem Aristoteles geschriebenen Schrift des Xenophane, Zenones et Georgia c. 8 und Simpl. phys. fol. 5 b fin. — 6 nach dem Theophrast. Brandis hat bemerkt, daß diese Zusammenstellungen mit andern Argumentationen, welche man dem Xenophanes beilegt, nicht gut übereinstimmen. Man kann überhaupt daran zweifeln, ob Xenophanes

was werden, so würde es entweder aus einem ihm Gleichen oder aus einem ihm Ungleichen werden. Aber nicht aus einem ihm Gleichen, denn das Gleiche kann nicht das Gliche erzeugen, noch von dem Gleichen erzeugt werden, indem Gleicher zu Gleichen sich auf gleiche Weise verhalte; und ebenso wenig aus einem ihm Ungleichen; denn würde aus dem Schwächeren das Stärkere, oder aus dem Kleinern das Größere, oder aus dem Schlechteren das Bessere, oder umgekehrt, so würde auf dem Seindes das Nicht-Seiende, welches unmöglich sei. Dehnen sei der Gott ewig.\*).

Bon dem Begriffe Gottes geht eine andre Reihe von Beweisen aus, welche alle Weihheit langen. Eine Mehrheit der Götter kann nicht gedacht werden, denn der Gottheit wohnt nothwendig bei, daß sie das Gewaltigste und Beste ist; wenn es aber mehrere Götter gäbe, so würde Gott nicht das Gewaltigste und Beste von Allen sein,

---

eine solche Kette von Schlüssen gebildet habe. Die Peripatetiker müßten wohl aus den einzelnen Beweisen einen Zusammenhang der Lehre zu bilden gesucht haben.

1) Arist. de Xenoph., Zen. et Gorg. c. 3. ἀδύτατορ γνώσιν είναι, εἰ τι έστι, γενέσθαι, τούτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ· ἀνάγκη γὰρ οὗτοι ἐξ ὄμοιων ή ἐξ ἀνόμοιων γενέσθαι τὸ γενόμενον· δυνατὸν δὲ οὐδέτερον. οὔτε γὰρ ὄμοιον ὑφ' ὄμοιον προσήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ή τεκνάσαι (ταῦτα γὰρ ἀκατά τοῖς γαίησις ὄμοιος ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλα). οὔτε δὲ ἀροματοῦ τὸ ἀνόμοιον γενέσθαι· εἰ γὰρ γέγνωτο ἐξ ἀνδρῶν ἡ θεοῦ πατρότερον, ή ἐξ ἐλάτερος τὸ μεῖζον, ή ἐξ χειρῶν τοῦ μεῖζον, ή τούτων τὸ χείρων εἰ τοῦ ἀρετανότερον, τὸ τῶν διεσπερσότερον (ι. τὸ δὲ ἐξ αὐτῶν διεσπερσότερον γεγενέσθαι· οὐδεὶς διατελεῖ μᾶλλον πάντα οὐδὲ πάντα εἶναι τὸν θεόν. Theophr. ap. Simp. phys. fol. 6 a.

denn es gäbe gleich Gewaltige und Gute; und er würde nicht alles verhindern, was er wollte; denn wenn Mehreres wäre, so könnte einem Jeden eine Kraft zur und Eins für sich allein würde nichts verhindern<sup>1)</sup>. Heraus scheint wir, daß dem Xenophanes Alles in Eines zusammenging, welches er Gott nennen, welches ihm aber auch Eind ist mit dem Himmel oder der Welt<sup>2)</sup>. Ob wie er keinen andern Gott neben dem einen Gott sehen könnte, so könnte er auch kein anderes Ewiges, welches allein doch sein könnte, neben dem allein Seienden, welches Gott ist, zugesehen.

Von diesem Gedanken ausgehend, mußte er nun natürlich zu Streit gerathen mit der polytheistischen Ansicht von den Göttern. Diese müßte ihm erscheinen als ein altes Vorurtheil, von welchem man mit der Zeit die Menschen durch Nachdenken sich losreißen könnten. Dein, wie er fragt, mit wem würdet ihr Menschen;

Nicht vom Beginn her Alles verklindeten Götter den  
Menschen, sondern Menschen Menschen;

1) Simpl. 1. 1. Εντούς δέ τού μὲν σελήναιν ἐξ τοῦ πάντων κράτιστον εἴη· πλεόνων γάρ φησιν δύταιν ὁμοίως ἀργύρου ἡπάρχειν πάντα πολλά καὶ καρπεῖν. Arist. l. l. εἰ τούς οὐδέος αἰνάτων κράτιστον, έντος φησιν αὐτὸν προσῆκειν εἶναι. εἰ γάρ διὸ η τού πλεόνος εἰλεύ, οὐδὲ οὐ τού κράτιστον καὶ βασιλεύοντας εἰδέτει πάντα πολλά.

2) Arist. met. I. 5. Dagegen haben Couain p. 75 sqq. und Karsten p. 95 sq; 135 sqq. sich erklärt. Der letztere gesteht zu, daß Aristoteles darüber in Irrethum gewesen sei, welchen allem Anschein nach auch Platon gehabt, haben würde. Ihre Zweifel über diesen Punkt schließen sich an die Schwierigkeit an, ihn mit der Lehre des Xenophanes von der sinnlichen Welt in Übereinstimmung zu bringen. Darüber später.

Nur mit der Zeit vielmehr, nachforschend finden sie  
die Wahrheit; nicht so aber Bess'ros<sup>1)</sup>.

Da nun Gott nach seiner Lehre das Beste ist, so mußte  
ihm die Götterlehre, welche von Greveln der Götter re-  
det, gottlos und verrucht erscheinen. Daher standt sein  
Ladel der Mythendichter, desseratwegen er ein Schmäher  
des Homer genannt wurde<sup>2)</sup>. In diesem Hymne sagte er:

Tugdliches sagen Homer und Hesiodos über die Götter,  
Was nur irgend dem Menscheneschlecht ist. Ladel und  
Schmähung,

Stehlen und Ehebruch und daß Einer den Andern be-  
trüge<sup>3)</sup>.

Aber nicht nur gegen die unsittlichen Beimischungen des  
griechischen Polytheismus, sondern auch gegen alle ver-  
menschlichende Vorstellungen von den Göttern richtete Ze-  
nophanes seinen Eifer. Er leitete dieselben von der Sucht  
aller Wesen ab, daß ihnen Nehnliche für das Beste zu  
halten.

Aber die Menschen vermiesen, es würden Götter ge-  
boren,

Hätten unser Gewand und unsere Stim'm' und Gestal-  
tung.

Doch wenn Hände besäße der Kinder Schaar und der  
Löwen,

Oder könnten sie malen und Werk ausbilden, wie Men-  
schen,

1) Stob. ed. I. p. 224; sern. XXIX. 41.

2) Timo ap. Diog. L. IX. 18.

3) Sext. Emp. adv. math. IX. 193; cf. I. 289.

Würden Pferde den Pferden und Kinder den Kindern vergleichbar.

Malen der Götter Gestalt, und Leiber würden sie bilden

Aehnlicher Art, gleich wie sie selbst gestaltet von Ahriman (Ahriman pet').

Zur Bestätigung hiervon mächte er auch darauf aufmerksam, daß die Aethiopen ihre vaterländischen Götter schwarz und mit eingebogener Nase abbildeten, so wie sie selbst sind, die Thraker dagegen blauäugig und roth, und überhaupt ein jedes Volk nach der Aehnlichkeit mit sich<sup>3)</sup>). Aber:

Nur ein Gott ist allein, bei Göttern und Menschen der Grösste,

Stechlichen weber an Körpern vergleichbar, noch an Gestalten<sup>4)</sup>).

Als eine weitere Ausbildung dieser polemischen Be-

1) Clem. Alex. Strom. IV. p. 601.  
ἀλλὰ βροτοὶ δοκοῦσι θεοὺς γεννᾶσθαι ...  
καὶ σφετέρην δὲ ἐσθῆτα ἔχειν, φωνὴν τε, δέμας τε.  
καὶ πάλιν ἀλλ᾽ εἰτοι χεῖρας γέλχον βόες ἢ εἰοντες,  
ἢ γράψαι χειρεσσοι καὶ λογα τελεῖν, ἀπερο ἄρδες,  
ἴπποι μὲν δὲ ἐπηρεσι, βόες δέ τε βουσὶν δμοτας  
καὶ τε θεῶν ιδέας ἕγραφον καὶ σώματ' ἐπολουν  
τοιαῦθ', οἰούπερ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον δμοῖον.

2) Theodoret. affect. curat. III. p. 780. ed. Hal.

3) Clem. Al. I. 1.  
εἰς θεὸς ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,  
οὐδὲ δέμας θητοῖσι δμοῖσι, οὐδὲ νόμιμα.

Minerungen gegen die Weligotteset der Griechen sind nun auch die Sätze des Xenophanes zu betrachten, in welchen er gegen die philosophischen Vorstellungen, welche zu seiner Zeit über das Göttliche herrschten, zu streiten scheint. Von der Art ist seine Beharre, Gott sei weder bewegt, noch unbewegt; denn unbewegt sei das Nicht-Seiende, indem es weder zu einem Andern, noch zu ihm ein Anderes komme; bewegt aber sei das, was mehr ist als Eins, indem das Eine zum Andern komme<sup>1)</sup>). Wenn diese Beweise besonders gegen ionische Philosophen gerichtet zu sein scheinen, so nehmen dagegen andere offenbar auf pythagorische Vorstellungen Rücksicht. Er lehrte nämlich Gott sei weder begrenzt, noch unbegrenzt, denn unendlich sei nur das Nicht-Seiende, als weder Anfang, noch Mitte, noch Ende habend, begrenzt aber das Eine gegen das Andera sei nur das, was zur Vollheit der Dinge gehörte<sup>2)</sup>). Damit hängt aber auch seine Lehre zusammen, daß Gott keine Theile habe, sondern sich durchaus gleich sei; denn wenn er Theile hätte, so würde der eine Theil von dem andern beherrscht werden und die andern beherrschen, welches unmöglich sei, da Gott seinem Begriffe nach durch-

1) Simpl. I. l. παραπλησίως δὲ καὶ τὴν κλητινὸν ἀφαιρεῖ καὶ τὴν ηρεμοῦνταν μάκρην τοῦ γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὐτε γὰρ ἄν εἰς αὐτὸν ἔτερον, οὐτε αὐτὸν πότες ἄλλο ἐλθεῖν· κανεῖνα δὲ τὰ πλεῖα τοῦ ἑνὸς· ἔτερον γὰρ εἰς ἔτερον μεταβάλλει. Arist. de Xen., Zen. et Gorg. l. l.

2) Simpl. I. l. καὶ οὐτε δὲ ἀπειρον, οὐτε πεπεπεμένον εἶναι· διότι ἀπειρον μὲν τὸ μὴ ὄν, ὃς οὐτε δοχὴν ἔχον, μῆτε μέσον, μῆτε τέλος. περιττεύει δὲ πρὸς Ἑλλήλα τὰ πλεῖα. Arist. l. l.

aus herzliche<sup>1)</sup>). In diesem Beweise wird der durchdringende Zusammenhang alles Seienden vorausgesetzt.

An diese verneinenden Lehren über Gott knüpft sich auch das an, was Xenophanes von Gott behauptete. Denn aus der Lehre, daß Gott keine Theile habe, leitete er her vor, daß er durchaus gleich sei, und dies auf das geistige. Sein Gottes beziehend, lehrte er, Gott oder Mensch sei durchaus Vernunft und Einsicht<sup>2)</sup>), und mit der Vernunft die Macht Gottes verbindend, sagte er von dem Allmächtigen:

Sonder Wohlheit regiert er das All mit sinngem Geiste<sup>3)</sup>. Die vernünftige Thätigkeit Gottes aber ist ihm auch ganz nicht von der sinnlichen Empfindung verschieden, so daß Xenophanes vielmehr Gottes ganzes Wesen ebenso von Sinnen und Hören durchdringen läßt wie vom vernünft-

1) Arist. l. l. οὐα δ' ὅντα ἄμοιον εἰναι, πάντη ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν, τὰς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντη. εἰ γὰρ μή, χρεῖεν ἄν καὶ χρεῖονται ὑπὲ διαλῆκειν τὰ μέρη θεοῦ ὅντα· διόροι διάλεκτον.

2) Diog. L. IX. 19. σύμπαντά τε εἰναι νοῦν καὶ φρονησίαν.

3) Simpl. l. l.

καὶ ἀπάνευδε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα χρεῖαν.  
Ich verstehe anders als Brandis, will jedoch nicht entscheiden; nur möchte ich die pythagoräische Unterscheidung göttlichen φρένος und mensch. dem Zen. nicht bestreiten, wozu Brandis geneigt ist. Unterscheidet doch Zen. nicht einmal zwischen altheiligen und νοῦς. Nach Diog. L. IX. 19. οὐη δε καὶ τὰ πολλὰ θεοῦ νοῦ εἰναι, gleichst sogar Brandis, wiewohl zweifelhaft, ihm die Einsiedlung des Gottes in drei Theile beizulegen zu wollen. Dieser Theile aber schreibt ich ganz anders, auch anders als Bayle (Xenoph. aet. D.).<sup>4)</sup> Sie sagt nichts Anderes, als der obige Vers: Die Weisheit des Rings ist der Vernunft unterworfen. Vergl. Cousin p. 80.

tigen Denken<sup>1</sup>). Doch wenn irgendwo seine Art, alle vermenschenlichen Vorstellungen von Gott abzuweisen, hervortreten müsste, so war es gewiß auch hier ihm natürlich, durch verneinende Formeln daran zu erinnern, daß Gott den Menschen auch nicht an Gedanken gleiche<sup>2</sup>).

Aber nicht bloß auf das geistige Sein bezog Xenophanes seine Lehre von der völligen Einheit Gottes, sondern er blickte dabei zugleich auf die ganze körperliche Welt, auf den Himmel<sup>3</sup>). Ein Bild dieser völligen Gleichheit fand er in der Kugel, und deswegen nannte er Gott eine leidenlose Kugel<sup>4</sup>), worin denn nach seiner Ansicht die Einheit des Unbegrenzten und des Begrenzten liegt, denn die Kugel begrenzt sich selbst. Auf eine ganz ähnliche Weise löste sich ihm auch der Gegensatz zwischen dem Bewegten und dem Unbewegten, denn wenn er leugnete,

1) Sext. Emp. adv. math. IX. 144. οὐλος ὁρχ., οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τὸ ἀκούει.

2) Eine Spur hiervon findet man darin, daß Diog. l. l. zu dem angeführten Verse hinzufügt: μὴ μέτοι ἀναπνεῖν. Sollte hierin schon eine Spur der Polemik gegen die pythagorische Lehre liegen?

3) Arist. met. I. 5..

4) Arist. de Gen. l. l. κάρτη δὲ δμοιον ὅντα σφαιροειδῆ εἶναι· οὐ γὰρ τῷ μέν, τῇ δὲ οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ κάρτη δίδυον δὲ ὄντα ταῦτα ταῦτα σφαιροειδῆ, οὐτὶ ἄπειρον, οὐτὲ πεπερισσότει. Sext. Emp. hyp. I. 225; III. 218. Hierop. δὲ (sc. τὸ δέον εἶναι) σφαιροειδῶν. Hierin liegt die Verbindung seiner Vorstellungen von der Kugelform und der Unbegrenztheit Gottes, welche doch auch nicht Unendlichkeit ist. Daraus läßt auch die Meinung derer, welche sagten, Xenophanes habe Gott endlich, während andere behaupteten, er habe ihn unendlich genannt. Simpl. l. l.; Orig. philos. 14.

Gott sei unbewegt, so scheint es, als habe er damit nur sagen wollen, Gott habe nicht irgend ein bleibendes Verhältniß zu einem Andern. Sonst aber sagte er selbst, das Seiende bleibe unbeweglich:

Immer bleibt es an selbigem Ort, in keiner Bewegung,  
Wechselt die Stellung nicht, jetzt so, jetzt anders erscheinend<sup>1)</sup>.

Hierin liegt nun auch, wenn ich mich nicht täusche, eine ziemlich klare Hindeutung auf den Gegensatz zwischen der wahren Erkenntniß und der Erkennung der Erscheinungen, welche wir von einer Vielheit der Dinge und ihrer Veränderung zu haben meinen. Daß dieser Gegensatz dem Zenophanes hervorgetreten war, davon finden wir mehrere Spuren, besonders wenn wir seine Lehre mit der des Parmenides vergleichen. So singt er eine seiner Elegien an:

Jetzt nun beginn' ich ein anderes Wort und zeige den  
Weg euch<sup>2)</sup>,

auf eine ganz ähnliche Weise, wie auch Parmenides seinen Vortrag von den Erscheinungen begann<sup>3)</sup>. Und eine

1) Simpl. l.l. Die aufgeldösten Verse lassen sich nicht verklären, und verlangen nur geringe Abänderungen, um sie wieder herzustellen:

*ἀλλ' ὅτι ταῦτῷ μένει κινούμενον οὐδέν,  
οὐδὲ μετέρχεσθαι μήν, ἐπεὶ πρέπει ἄλλοτε ἄλλη.*

Ich schlage vor, ye hinter ταῦτῷ einzuschlieben und für μήν zu lesen χρῆ. Karsten verändert μένει in μένεν, sagt te hinter ταῦτῷ, μέν für μήν, und διπρέπει für ἐπεὶ πρέπει, welches einen andern Sinn geben würde.

2) Diog. L. VIII. 86.

*νῦν οὖν τὸ ἄλλον ἔπειψι λόγον, δεῖξω δὲ κλευθόν.*

3) Fragm. Parm. ap. Brand. v. 111; cf. v. 55.

weitere Auseinandersetzung der Lehre von den Erscheinungen scheint es vorauszusezen, wenn er sagt:

Dieses wird also gemeint, als nahe kommend dem Wahren<sup>1)</sup>. Damit stimmt es denn auch überein, daß viele Meinungen des Xenophanes angeführt werden, welche allein in einer Naturlehre von den Erscheinungen ihre Stelle finden könnten.

Es ist uns wegen des Zusammenhanges der eleatischen Philosophen untereinander wothwendig, etwas mehr in das Einzelne der Naturlehre des Xenophanes einzugehen. Wir haben nur jüngere Zeugnisse über dieselbe<sup>2)</sup>, und daher kann es nicht verwundern, daß sie wenig miteinander übereinstimmen, weil die Jüngern die Schriften des Xenophanes wenig oder gar nicht kannten. So wird denn aus zwei Versen des Xenophanes geschlossen, er habe Wasser und Erde für die Gründe der Natur gehalten<sup>3)</sup>; aus diversen andern Verse folgerte man, ihm sei die Erde einziger Grund der Erscheinungen<sup>4)</sup>; endlich aber wird auch die Meinung angeführt, er habe vier Elemente angenommen<sup>5)</sup>, unsreitig die vier gewöhnlichen. Was die Abgerungen aus einzelnen Versen betrifft, so können sie wi-

1) Plat. *symp.* IX. 14. 7.

*ταῦτα δεδίξασται μὲν λοιχότα τοῖς ἐπύμοιοι.*

2) Krit., Theophrast beim Simpl. und der Vers. der Schrift über den Xenoph. u. s. w. schweigen. Die Schriftsteller, welche Brandis S. 13 ansführt, sind sämmtlich jünger.

3) Porphy. ap. Simpl. phys. fol. 41 n. *Xenopárrn* ist für *Χενοπάρνην* zu lesen nach Joann. Philop. in phys. Ar. D. p. 2. C. Brandis fragm. 4. Sext. Emp. adv. math. X. 314.

4) Sext. Emp. adv. math. X. 315; Stob. eccl. I. p. 294.

5) Diog. L. IX. 19.

gen ihres Widerstreits untereinander und auch deswegen nicht für sich gehalten werden, weil man nicht weiß, ob sie nicht bloß von der Bildung der Erde reden. In diesem Fall würde unter den Erscheinungen wahrscheinlich eine Mischung des Stoffes mit den flüssigen Elementen zu verfehlten sein, auf welcher nach der Meinung der ältesten Physiologen, erst später die Feste der Erde sich bildete<sup>1)</sup>. Folgen wir dieser Vermuthung, so werden wir genötigt, in den beiden Elementen der Erde und des Wassers noch die beiden andern, Lüft und Feuer, als Gründe der Natur nach der Lehre des Xenophanes hinzuzunehmen, denn es wird gesagt, er habe gelernt, durch die Einwirkung der Lüft und des Feuers sei die Erde fest geworden<sup>2)</sup>. So würden wir also die Meinung für wahrscheinlich halten, daß Xenophanes die vier Elemente als die ursprünglichen Gründe aller Naturscheinungen angesehen habe<sup>3)</sup>.

1) Vergl. die Meinungen des Karistionides, des Alkarauges und des Archelaos. Die Entstehung der jetzigen festen Erde aus der feuchten Mischung ist auch Lehre des Xenoph., welcher sie aus dem Vorkommen von versteinerten Gesteinen des hohen Gebirges erwies. Orig. phil. c. 14.

2) Plut. de pl. ph. III. 9. Die Meinung des Xenoph. ist hier nur ungeschickt ausgebracht. Auch dies stimmt mit der Meinung des ältesten Physiologen überein. Anders erklären Karsten p. 156 und Brandis Gesch. der gr. rdm. Phil. C. 372, der erstere etwas gewaltsamer als ich; der letztere glaubt annehmen zu müssen, in der angeführten Stelle des Plut. und in der entsprechenden Stelle des Pseudo-Galen müsse Xenophanes für Xenophanes gelesen werden.

3) Beim Schwanken der alten Nebensetzung ist hierüber natürlich nur Wahrscheinliches zu sagen, und es liegt auch für uns keine Aufsicht nicht viel davon, ob man annimmt, Xenoph. habe vier oder drei Elemente angenommen, welche gegenwärtige Physik der

Diese Wahrscheinlichkeit scheint und kost zu dem Grade der Gewissheit zu werden, welcher in solchen Untersuchungen allein zu erreichen ist, wenn wir die Naturlehre des Xenophanes mit der anderer Eleaten und mit dem Charakter seiner Philosophie überhaupt vergleichen. Keiner der Eleaten ist in seiner Naturlehre von nur einem Grundwesen ausgegangen, vielmehr nahmen sie alle entweder vier oder zwei Elemente an, zwischen welchen sie einen gewissen Gegensatz fanden, einen Gegensatz, der im Physischen dasselbe darstellt, was im Logischen der Gegensatz zwischen Wahrheit und Meinung. Darüber werden wir beim Parmenides mehr finden. Etwas Aehnliches scheint auch beim Xenophanes stattgefunden zu haben. Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß die Allgemeinheit, in welcher er den Satz aufstellte und zu beweisen suchte, nichts könne weder aus dem ihm Gleichen, noch aus dem ihm Ungleichen werden, ihn zur mechanischen Naturbetrachtung führen müste. Diesen Satz leitete er nämlich nicht, wie den von der Unbeweglichkeit der Dinge, aus dem Begriffe der Einheit ab, sondern aus der Unmöglichkeit, daß aus dem Nicht-Seienden Etwas werde; er mußte ihm also nicht nur für die Einheit Gottes, sondern auch für die Vielheit der erscheinenden Dinge gelten\*). Demnach,

---

gr. rdm. Phil. S. 870 f. billigt. Doch halte ich Arist. met. I. 4 über die vier Elemente des Empedokles nicht für entscheidend gegen meine Meinung.

\*) Kaders meint Brandis S. 22, Drsch. der gr. rdm. Phil. S. 365 ff.; mit Unrecht, wie es mir scheint. Schon daß Platon und Aristoteles die Lehre der Eleaten auf den Zen. ohne Beschränkung gutachten, widersteht gegen ihn. Die Gründe, welche auch

wenn er in seiner Lehre von den Erscheinungen der Natur davon ausging, daß viele Dinge zu sein scheinen, so konnte er ihnen zwar eine wenigstens scheinbare Bewegung beilegen, nicht aber ein wirkliches Anderswerden. Nahm nun aber Xenophanes die Meinung der mechanischen Physis an, daß die Erscheinungen der Natur allein aus der Veränderung der Mischung erklärt werden müssen, so konnte er unmöglich von einem Grundwesen ausgehen, sondern mußte eine Mehrheit derselben annehmen, und nichts war sobann natürlicher, als die vier Elemente als das allen Naturerscheinungen zum Grunde Liegende zu betrachten.

Die mechanische Naturerklärung zeigt sich bei ihm auch in einzelnen Punkten seiner Naturlehre\*), welche übrigens für den Philosophen nicht viel Bemerkenswertes darbietet. Sie ist noch sehr roh und ganz auf Geologie aus-

Wendt zu Tannemann's Gesch. d. Philos. I. S. 164 für dieselbe Meinung beibringt, beweisen nicht. Wenn gesagt wird: *αὐτὸν εἶναι — γενέσαι.* τοῦτο λέγω εἰπεὶ τοῦ θεοῦ, so ist das Letztere nur Zusag des Berichterstatters, wie die nachher angeführten Gründe beweisen, welche nicht von dem Begriffe Gottes, sondern von dem Begriffe des Seienden überhaupt ausgehen. Also das Seiende überhaupt ist nicht im Werden, welches die Grundlehre der Cleaten ist. Von diesen mit Einschluß des Xenophanes, der gleich nachher besonders genannt wird, sagt Arist. met. I. 5. οὐ γὰρ ἀσπερ ἔνοι τούτῳ φυσιολόγῳ οὐ ποδομάροι τὸ δὲ δμως γεννᾶσιν οὐκ εἴ τις τοῦ ἐρός, ἀλλ' ἔτερον τρόπον οὐτοις λεγοντιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέσαι κληπτοιν, γεννῶντες γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητοι εἶναι φασιν.

\*) So die Mischung des Meeres Orig. phil. I. I., die Zusammensetzung der Sonne aus kleinen Feuertheilchen ib.; Plut. ap. Euseb. praep. ev. I. 8, und daß er eine unendliche Menge von Welten, welche sich nicht verändern, annahm. Diog. L. I. I.

gehend<sup>1)</sup>). Dies tritt besonders darin hervor, daß er die Erde als unendlich ansah, nach unten zu auf ihren eigenen Wurzeln gegründet, so wie auch die Luft oder der Aether nach oben zu in das Unendliche sich ausdehne<sup>2)</sup>). Als eine Ausführung seines Grundsatzes, daß alles, was entstehe, auch vergänglich sei, kann man es ansehen, daß er auch die Erde und das Menschengeschlecht für vergänglich hielt<sup>3)</sup>). Dies mag auch wohl zusammengehangen haben mit der traurigen Vorstellung von der Natur des Menschen, welche wir bei ihm voraussehen müssen, da ihm die dem Menschen nothwendige Denkart nur als Wahn und Trug erscheinen konnte<sup>4)</sup>.

Von größerer Wichtigkeit muß uns aber die Beantwortung der Frage sein, wie Xenophanes sich das Verhältniß seiner Naturlehre zur Erkenntniß der Wahrheit gedacht habe. Wir müssen hierbei von einer Bemerkung ausgehen, welche nicht nur den Xenophanes, sondern alle Philosophen seiner Richtung trifft, daß nämlich keiner von ihnen in den wenigen abstracten Formeln, welche er über Gott aufstellen möchte, in ihm die Wahrheit und Kraft aller Dinge findend, das ganze Wesen Gottes ausgedrückt zu haben glaubte. Wie hätte wohl jemand meinen kön-

1) Er leitete die Gestirne aus der Erde ab und hielt sie für täglich sich erneuernde Erscheinungen. S. Brandis S. 15. Die Stellen Cic. qu. acad. IV. 99; Lactant. div. instit. III. 23 enthalten, wie ich mit Brandis meine, Misverständnisse.

2) Arist. de coelo II. 13; de Xen., Zen. et Gorg. 2; Achill. Tat. in Arat. 4 p. 127.

3) Orig. l. l.; Plut. ap. Euseb. l. l.

4) Deutlicher findet sich dies bei Parmenides.

nen, in einigen, meist vereinzelten Sätzen die ganze Fülle der lebendigen Wahrheit erschöpfend ausgesprochen zu haben? Daher sah sich denn auch gewiß. Xenophanes nach einer tiefen und bedeutsamvollen Erkenntniß Gottes um, und wenn nach seiner Lehre Gott alle Dinge regiert und leitet; so konnte er auch in der Welt der erscheinenden Dinge diese Erkenntniß suchen. Alles daher in seiner Naturlehre möchte ihm nicht bloßer Schein sein, sondern Zweck der Naturlehre selbst, in der scheinbaren Weisheit und Veränderlichkeit der Dinge die eine Wahrheit, wenn auch nur annäherungsweise, zu finden. Dahin deutet sein früher schon angeführter Vers:

Dieses wird also gemeint als nahe kommend dem Wahr-

ren.

Die natürliche Weisheit der Dinge also möchte ihm als eine unvollkommene und gleichsam thalkweise Enthüllung des göttlichen Wesens erscheinen, und keinen andern Sinn lassen: auch seine Worte zu, daß Gott, obgleich seine Stellung nicht verändernd, aber sonder Vermühn, jetzt so, jetzt anders erscheine. Daher sagt auch Aristoteles von den Eleäten überhaupt, sie hätten, weil sie kein anderes Wesen außer den sinnlichen Gegenständen angenommen, auf diese die Begriffe übertragen, welche der Erkenntniß der ewigen Wahrheit angehören \*). Über die wenigsten von denen, welche dieser Richtung des Forschens folgten, ha-

\* ) *De mundo.* III. 1. Ιερίνοις δὲ μὰ τὸ μηδὲν μὴ καλό  
πορεύεται τοῦτο αὐθιδηστὸν αἰστάντα ὑπολαμβάνειν εἰναι, τοιαύτος  
δέ τυπος νοῆσαι πρώτοι φύσει, εἰτετεροῦ τε γνῶσης ή φρό-  
νησις, οὗτοι μετέπειγοντες ταῦτα τοὺς ἀνεῖδες λόγους.

ben in Wahrheit zu sagen gewußt, wie in der veränderlichen Welt die ewige Wahrheit erkannt werden möge. Sie wußten wohl vom Ziele zu sagen, aber nicht vom Wege. So scheint es auch dem Xenophanes als eine Aufgabe erschienen zu sein, an deren Lösung der Mensch verzweifeln möchte, in der scheinbaren Mannigfaltigkeit wechselnder Erscheinungen, in welcher sich immer nur Theile des Untheilbaren zu zeigen scheinen, nach dem wahren Sinn des göttlichen Seins zu forschen, und daher dürfen wir uns denn nicht wundern, wenn wir ihn klagen hören:

Doch das Gewisse, nicht einer weiß es der Menschen,  
noch wird es

Jemand wissen von Gott und was ich sage von Allem.  
Wenn auch einer zumeist Vollkommenes trifft in der  
Rede,

Dennoch weiß er es nicht; denn Wahn ist allen bereitet \*).

So erblicken wir den alten Denker in Sorgen um sein eignes Wissen. Ihm war die Erkenntniß aufgegangen, daß Gott nur einer ist, neben dem keine Kraft besteht und in welchem alle Einsicht und Wahrheit ist; indem er

\* ) Sext. Emp. adv. math. VII. 49, 110; VIII. 326.

*καὶ τὸ μὲν οὐν σωμῆς οὐτὶς ἀνὴρ θεῖν, οὐδέ τις θεῖν  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄστα λέγω περὶ πάντων·  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,  
αὐτὸς δικαίος οὐκ οἴδε, δύκος δὲ έπι πᾶσι τέτυκται.*

Wie weit dies vom Skepticismus entfernt ist, den man ihm hat anbieten wollen, Diog. L. IX. 72; Plut. ap. Euseb. pr. ev. I 8; cf. Brandis ad fragm. XIV., bedarf keiner Auseinandersetzung. In der von uns angegebenen Beziehung scheint auch Aristoteles die skeptischen Ausführungen des Xenophanes aufgenommen, Met. IV. 5.

aber Gott nicht der Wahrheit nach zu erkennen vermöchte, einsah, daß der Mensch gezwungen ist, Einzelnes, welches doch für sich und getrennt von Gott nicht sein kann, sich vorzustellen, indem er auch nicht zu sagen wußte, wie die Erkenntniß der Erscheinungen zur Erkenntniß Gottes führen kann, sah er sich in einer peinlichen Lage zwischen zwei Betrachtungsweisen, der einen, nach welcher wir Gott, welcher die Wahrheit ist, erkennen wollen, der andern, nach welcher wir auf die einzelnen, an und für sich unwahren Erscheinungen zu blicken gezwungen sind. Diese Lage und Denkart schildert der Sillograph Zimon schön und wahr, indem er dem Xenophanes die Worte in den Mund legt:

Würde mir nur das Geschenk des festen Geistes, nach  
beiden

Seiten blickend! Allein vom trügerischen Wege betrogen  
Bin ich nun altersgrau und gewiß, auf Zweifel zu  
stossen

Allerlei Art; denn wohin ich auch rettete meinen Ge-  
danken,

Immer löst' er sich auf ins Eins und Alles \*). —  
Dass jedoch Xenophanes schon die Ursache unserer man-

\* ) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 224.

ώς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι,  
ἀμφοτερόβλεπτος· δολῆ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην,  
πρεσβυγενῆς ἐν τῷ καὶ ἀναμφήριστος ἀπάσης  
σκεπτοσύνης· δηπῃ γὰρ ἡμὸν τύον εἰρύσαιμι  
εἰς ἐν ταῦτο τε πᾶν ἀνελύετο. —

ἀμφοτερόβλεπτος erklärt ich von der doppelten Seite des Seins, des erscheinenden und des wahren; ἀναμφήριστος f. ἀπενθήρι-  
στος mit Schneider, bis jemand etwas Besseres bietet.

geliebten Erkenntniß auf die Sinne zurückgeführt haben sollte, wie Einige sagen<sup>1)</sup>, ist mir zweifelhaft, theils weil die Sinnen nicht genügen, theils weil Xenophanes' gesuchten Sinnlicher Empfindung und vernünftiger Einsicht noch gar nicht unterschied, wie früher gezeigt. Das ihm aber der Gegensatz zwischen reiner Wahrheit und der sinnlichen Erscheinung derselben vorschwebte, muß aus der ganzen Darstellung seiner Lehre klar geworden sein. Dies ist der wichtige Fortschritt, welchen die Philosophie durch ihn gewonnen.

### Drittes Capitel.

#### Parmenides der Eleat.

Parmenides, der zweite in der Reihe der eleatischen Philosophen, war nach dem einstimmigen Zeugniß des Alterthums zu Elea geboren. Ueber die Zeit seiner Blüthe sind die Berichte nicht übereinstimmend, doch trauen wir der wiederholten Angabe des Platon<sup>2)</sup>, daß Parmenides

1) Aristocles ap. Euseb. praep. ev. XIV. 17; Plut. ap. Euseb. ib. I. 8, wo der Irrthum offenbar.

2) Parm. p. 127; Theaet. p. 183; Soph. p. 217. Aus Diog. L. IX. 23 hat man eine andere Zeitbestimmung finden wollen; die Stelle ist aber nicht sicher. Mit unserer Annahme stimmt freilich die auch sonst unwahrscheinliche Angabe nicht, daß Parmenides den Xerximandros gehabt habe. Diog. L. IX. 21; Smid. s. v. Ηαρη. angößlich nach dem Elfenbraut.

in seinem 65. Jahre nach Athen gekommen und dort mit dem noch sehr jungen Sokrates zusammengetroffen sei. Hiernach würde man etwa in die 65. DI. seine Geburt zu setzen haben. Auch wäre es hiernach nicht unmöglich, daß er als Jüngling den Xenophanes, als dieser schon Kreis war, gehört habe<sup>1)</sup>). Doch berichtet uns eine nicht unwahrscheinliche Sage<sup>2)</sup>, daß er weniger dem Xenophanes, als dem Amenebias und dem Diochates gefolgt sei, von welchen dieser ein Pythagoräer heißt<sup>3)</sup>; dem Diochates habe er ein Harpon errichtet, und vom Amenebias sei er, der von edlem Geschlechte und reich war, zur philosophischen Ruhe geführt worden. Dies läßt uns ahnen, daß er früher, von seinen glänzenden Verhältnissen verführt, ein zerstreutes Leben ohne höhere sittlichen Zweck geführt habe, nachher aber durch philosophische Beschäftigung zu dem sittlichen Ernst gelangt sei, welcher von ihm gerühmt wird<sup>4)</sup>). Diesem steht nicht entgegen, daß er mit dem Zenon, seinem Schüler, im vertrautesten Um-

1) Arist. met. I. 5 drückt sich vorsichtig aus: ὁ γὰρ Ηερμηνεὺς λέγεται τούτου (sc. τοῦ Ξενοφάνους) μαθητής. Wie viel bestimpter versichern es die Spätern!

2) Diog. L. IX. 21 nach dem Cotion.

3) Ich vermuthe, mit Unrecht, so wie häufig dieser Name gebraucht wird; man könnte mutmaßen, Diochates und Amenebias wären Schüler des Xenophanes gewesen. Eine Verbindung der eleatischen Schule mit der pythagorischen hat man oft behauptet. Strab. VI. init.; Diog. L. I. 15; Procl. in Parm. I. p. 5. ed. Cous. nach dem Kallimachos; es sind auch einige Spuren dieser Verbindung vorhanden, welche jedoch nur in einigen Punkten der Lehre deutlicher hervortreten.

4) Plat. II. II.; Cebot. tab. init. Ηερμηνεὺς βλος.

gange lebte<sup>1)</sup>). Doch hinderte sein philosophisches Streben ihn nicht, an dem politischen Leben seiner Vaterstadt Anteil zu nehmen; denn er soll seinen Bürgern Gesetze gegeben haben<sup>2)</sup>, welche für so heilsam gehalten wurden, daß anfangs in jedem Jahre die Bürger schworen, bei den Gesetzen des Parmenides bleiben zu wollen<sup>3)</sup>). Von ihm wissen wir mit Gewissheit, daß er seine Lehre auf den Zenon, seinen Landsmann, fortpflanzte; daß diese aber auch später für sehr wichtig gehalten wurde, bezeugt die Verehrung, welche ihm Platon und Aristoteles zollten, indem sie ihn für den wichtigsten unter den eleatischen Philosophen erklären<sup>4)</sup>.

Parmenides schrieb ein Werk, welches gewöhnlich unter dem Titel: über die Natur, angeführt wird<sup>5)</sup>, sonst aber auch andere Überschriften geführt hat, ein episches Gedicht, dessen Verse nicht eben gelobt werden<sup>6)</sup>. Von ihm sind uns bedeutende Fragmente erhalten worden, wel-

1) Plat. Parm. I. 1.; Diog. L. IX. 25.

2) Diog. L. IX. 23 nach dem Speusippus; Strab. VI. init.

3) Plut. contr. Colot. 82.

4) Plat. Theaet. p. 183; Arist. met. I. 6.

5) Sext. Emp. adv. math. VII. 111. Daß er nur ein Werk schrieb, sagt Diog. L. I. 16.

6) Cic. qu. acad. II. 23; Plut. de recta rat. aud. 13. Daß er auch in Prosa geschrieben, folgt nicht aus Plat. Soph. p. 237, denn es kann hier von mündlichen Auseinandersetzungen seiner Lehre die Rede sein. Wenn Simpl. phys. fol. 7 b eine prosaistische Stelle aus der Mitte seines Werks angeführt wird, so kann ich mich nicht überreden, daß diese vom Parmenides selbst in sein Epos gesetzt worden sei; sie mag ein Glossem sein oder eine summarische Wiedergabe eines Abschreibers.

che die Einrichtung und den Gang des Ganzen uns errathen lassen. Es begann mit einer Allegorie, welche das Streben der Seele nach Wahrheit darstellen sollte. Die Seele wird von Rossen geführt und von Jungfrauen geleitet, auf einem Wege, welchen Menschen nicht zu betreten pflegen, zu der Wohnung der Dike gebracht, welche ihr Alles zu eröffnen verspricht, sowohl das unerschütterliche Herz der leicht beredenden Wahrheit, als auch der Sterblichen Meinungen, denen nicht wahre Gewissheit beizuhont. Dike ermahnt die Seele, diesen nicht zu folgen und von der Gewohnheit sich nicht leiten zu lassen, sondern mit Vernunft den Kampffertigen Beweis, welchen sie ihr reden werde, zu beurtheilen; nur Muth gehöre zum Wege \*). Nach dieser Einleitung zerfällt sein Werk in zwei Theile, welche auch in den Uebergängen genau bezeichnet sind, und zuerst läßt er die Dike seine Lehre von der Wahrheit auseinandersehen, nachher seine Lehre von den Meinungen der Menschen, welche eine von ihm selbst ersonnene Physiologie umfaßt.

Nun sezt er auch sogleich hinzu, welches der Weg der Meinung ist:

\*) Siehe die Fragmente des Parmenides b. Brandis a. a. D. und b. Galleborn (Beiträge zur Gesch. der Phil. Stc. 6) v. 1—38. Dies Fragm. ist hauptsächlich genommen aus Sext. Emp. adv. math. VII. 111, wo auch eine Auslegung der Allegorie zu finden, welche meiner Meinung nach nicht zu den glücklichen gehört. Das schwierige Fragm. läßt manche Erklärungen zu, daher bin ich auch zuweilen von Galleborn und von Brandis abgewichen. Gründe zu geben, würde zu weitläufig sein; Vieles bleibt der Meinung überlassen.

Folgen dem nicht-einfältigen Aug' und dem schallenden  
Ohre

Und der Junge,

und welches der Weg der Wahrheit: mit Vernunft den Beweis zu beurtheilen<sup>1)</sup>. Diese Unterscheidung der sinnlichen Vorstellung von der vernünftigen Erkenntniß ist eine der wichtigsten Erweiterungen, welche er der Lehre des Xenophanes gegeben zu haben scheint, wiewohl er den Keim umfassender Untersuchungen, welcher hierin lag, noch nicht weiter entwickelt zu haben scheint<sup>2)</sup>. Sonst sind seine Lehren dem Wesen nach wenig von denen des Xenophanes unterschieden, die Beweise aber anders gewendet. Man kann bemerken, wie nach der in dichterischen Bildern gehaltenen Einleitung seine Darstellung einen andern Charakter annimmt und fast ganz lehrend wird.

In seinen Beweisen geht nun Parmenides nicht, wie Xenophanes, von der eigentlichen Mitte des Systems, von dem Begriffe Gottes aus, sondern von dem Begriffe des Seins.

Auf denn, was ich dir sag', aufhorchend folge der Rede,  
Welche Wege allein der Forschung bleiben zu denken.  
Tener, daß Alles ist und daß unmöglich das Nicht-Sein,  
Ist der Gewißheit Weg, denn Wahrheit ist ihm Begleitung,

1) V. 38. ἀλλὰ σὺ τῆς δ' ἀφ' ὁδοῦ μικήσουες εἰργε τόπια,  
μηδέ δ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τὴνδε βιάσθε  
ναμένην ἀσκοπεῖν οἷμα καὶ ἡχήσσαν ἀκουνῆν  
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύθηριν ἐλεγχον  
ἢ βιβέτεν φυθέντα.

2) S. unten.

Dieser, daß etwas nicht, und daß nothwendig das Nicht-Sein,

Golchen nenne ich Dir den ganz unglaublichen Leidweg.  
Denn Nicht-Seiendes ist zu erkennen nicht, noch zu  
erfassen,<sup>1)</sup>

Keiner vermag es zu sagen<sup>1).</sup>

Auch diesenigen widersprechen sich, welche das Sein und  
das Nicht-Sein für dasselbe halten und nicht für dassel-  
be<sup>2)</sup>, indem sie nämlich beides als freies Seien und beide  
voneinander unterscheiden.

Hier von gehen mit alle Folgerungen des Parmenides  
aus. Das Seiente ist ungeworden und unveränderlich,

1) V. 39—46. εἰ δὲ ἄγε τῶν ἐρέω, κομισαὶ οὐκ οὐ μῆ-  
σθν λανόντας,  
αἴπερ δοδοὶ μρῦμα διέσπιστο εἰσὶ νοῆσαι·  
ἡ μέν, ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
πειθοῦς ἔστι κελευθὸς, διηθεῖ γέρο δπηθεῖ·  
ἡ δὲ ὡς οὐκ ἔστι τε παντὸς χρεῶν δοῖ μὴ φύει, οὐδὲ  
τὴρ δὴ σοι φράσω παναπειθέα ἔμμεντος αταρπόν.  
οὐτε γὰρ ἂν γνωτης τὸ γε μὴ ἔστι, οὐ γὰρ ἀφικτόν,  
οὐτε φράσαις. —

Wenn der Verb *χρή* τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν τὸ δὲ ἔμμεναι sich an  
die oben angeführte Stelle angeschlossen hat, so muß man mit Hein-  
dorf zu Plat. Soph. p. 347 für λέγειν u. νοεῖν lesen λέγεις u.  
νοεῖς oder mit Grauert *χρή* σε λέγειν τε νοεῖν τὸ δὲ ἔμμεντος. Der  
Lehre des Parmenides liegt der Satz zum Grunde: das Nicht-Sei-  
ende schlechthin ist nicht denkbar und nicht aussprechbar. Plat.  
Soph. p. 237. Diejenigen, welche bei diesem Verse an Idealismus  
gedacht haben, müßten wohl nicht recht überlegen, was es heißen  
könne: das Sagen muß das Seiende sein.

2) V. 52. — — — οἱ δὲ φρονῶνται  
καρολ ὁμοῖς τυφλοί τε, πεθηκότες, ἀνηρτα φῦλα,  
οἵ το πάλειν τε ποὺ οὐκ εἶναι ταῦτα κατόμενοται  
κού ταῦτογ.

Ganz und ehrin aus sei, unverzweigbar, ohne Zweigz-  
weig;

Niemals war es, noch wird es sein, denn ganz ist es  
jetzt schon,

Eins in stetiger Folge; denn welche Geburt ihm er-  
füllt Du?

Weiter wußt' es zunächst? denn aus Nicht-Geistdem  
laff' ich

Dich nicht sagen, noch denken; denn weder denken, noch  
sagen

Darfst Du, Nicht-Geist sei. Denn welches Bedürf-  
nis verhindert' es,

Später zu werden oder auch eh't, anhobend das Dasein?  
Also ist es gewiß, daß Alles oder daß nichts sei.

Auch verweicht der Gewissheit Gewalt, aus Geistdem  
werde

Etwas außer ihm selbst \*).

So wie nun hiernach Parmenides das zeitliche Nachein-

\*) V. 59 sq. οὐλος, μουρογενές τι καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτε-  
λέστον·

οὐδὲ ποτ' ἦν, οὐδὲ̄ λίσται, ἐπεὶ νῦν λίστιν ὁμοῦ πᾶν  
Ἐν συνεχές· τόντι γάρ γενεὴν δικῆσεαι αὐτοῦ;  
ἢ πόθεν αὐξήθη; οὐδὲ̄ εἰ μὴ λόντος λάσιο  
φάσθαι σ' οὐδὲ τοεῖν· οὐ γάρ φατόν, οὐδὲ τοητόν  
λίστιν ὅπως οὐκ λίστι· τι δ' ἂν μιν καὶ χρέος ἀρσεν  
ὑστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῶ;  
οὐτως ἢ πάμπταν πέλεγα χρέων λίστιν ἢ οὐχι  
μηδὲ ποτ' εἰ μὴ λόντος λιρήσει πίστιος ισχὺς  
γέγνεσθα τι παρ' αὐτό.

Einige Vermuthungen, welche Berdian oder Ginn angab, zum Theil von Andern schon vorgeschlagen, sind hier wie später in den Text aufgenommen worden.

ander in die eine Idee des Ewigen zusammenzieht, so hebt er auch das räumliche Auseinandersein der Erscheinungen auf, um das Seiende als Eins zu denken:

Was abwesend erscheint, als gegenwärtig erkenn' es.  
Denn nicht kann abschneiden das Sein, am Sein sich  
zu halten,

Da es weder zerstreut durchaus umher durch das Weltall,  
Noch sich zusammenzieht<sup>1)</sup>).

Das räumliche Auseinandersein würde nämlich ein Leeres oder ein Nicht-Sein voraussezgen, es kann aber nicht mehr oder weniger sein, als das Sein überhaupt, und Alles ist daher erfällt<sup>2)</sup>.

Wenn nun hierdurch die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse aufgehoben werden, so schließt sich daran auch auf ungeläufigste Weise das Leugnen der Bewegung und aller Veränderung der Beschaffenheiten an. Es sind nur Meinungen der Menschen, daß etwas werde und vergehe,

1) V. 73. λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόφ παρεόντα βεβαίως·  
οὐ γὰρ ἀπομήκει (— ξεις? Brand.) τὸ έύ τοῦ λόγτος ἔχει,  
οὐτε σχιδνάμενον πάντη πάντας κατὰ κόσμον,  
οὐτε συνιστάμενον.

Wenn auch Clemens von Alexandria strom. V. p. 552 diese Verse auf die Zeit bezieht, so glaube ich doch nicht, daß Brandis ihm darin mit Recht gefolgt ist. Die Ausdrücke deuten, wie er selbst bemerkt, auf Lehren der Physiker von dem räumlichen Dasein hin. Parm. kommt v. 88 auf die Lehre, daß das Seiende nicht trennbar ist, leitet sie aber aus der Gleichheit des Ganzen ab. Dies sagt schon den Beweis für die Gleichheit des Ganzen voraus, welchen er an die angeführte Stelle anschließen könnte. Dann spricht aber diese auch gewiß vom Räumlichen.

2) V. 88 — 86; 107 — 110.

sei und nicht sei, der See darf die Seele verlässt“<sup>1)</sup>. Das Grenze, in sich selbst geschränkt, reicht immer, denn die gesetzige Vollkommenheit hält es in den Besitz der Grenze mit idem, als ringtümlicher eins; das Einmale darf nicht ausschließender sein, denn es ist nicht bestimmt; denn wäre es dies, so würde es Alles bestimmen<sup>2)</sup>. Es ist bezeichnend, wie Parmenides, wenn auch nicht den Begriffen, als dem Einne nach, vom Erosophanes darin absieht, daß er das All nicht als weber begrenzt, noch umgrenzt sieht, sondern ihm seine Grenze in sich selbst ansetzt, gehalten durch die Macht der Rechtswenigkeit<sup>3)</sup>. Der Gedanke, welcher hierbei zum Grunde liegt, findet sich aber auch schon beim Erosophanes, denn so wie dieser, führt Parmenides aus der durchgängigen Einheit und aus der Vollendetheit des All auf die Regelgefült desselben:

Über dieweil vollendet die letzte Grenze sich befindet,  
Gleich es der Regelgefült, von allen Seiten gesammt;  
Von der Mitte heraus gleichmächtig<sup>4)</sup>.

1) V. 100—102.

2) V. 90—94. οὐδέποτε τὸν ταῦτα τε μέτων μετὸν διατάσσειν.  
τε καὶ ταῦτα.

οὐδέποτε αὐτὸν μένει· κρατερὴ γάρ ἀλέγεται  
πελφατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔργα.  
οὐδέποτε οὐδὲ ἀτελεύτητον τὸ δὲν θάμνος εἶναι.  
τούτοις γὰρ οὐδὲ διαδεῖνες· μηδὲ ὁν γὰρ ἀν πατός δέσσει.  
γάρ μη ὁν λιθός δέσσει.

3) Ueber die bei den Ütern vorkommende Meinung, Parmenides habe das All unendlich genannt, s. Brandis p. 110 ad v. 61. Daß Parmenides die „drei“ Endlosen zu lösen vorsichtig ist und d. i., bloß lüge ich nicht, denn die Seele läuft nun auf eine verschleierte Weise hinaus.

4) V. 103. αὐτὰρ ἐπεὶ πείρων πόρουν πεπλεύσαντο δέσσει,

Nur begründet er auch dieses wieder auf seine ihm eigenthümliche Weise dadurch, daß er bemerkt, wie es kein Richtsein gebe, welches das Sein verhindern könnte in Eins zusammenzugehen, noch ein Sein, welches verursachen könnte, daß hier mehr, dort weniger Sein sei.

Auf dieselbe dialektische Weise erzeugt sich nun auch aus dem Lehrgange des Parmenides derselbe Gedanke, welcher dem Xenophanes aus seinem Begriffe von Gott unmittelbar klar war, daß nämlich das All Gedanke und vernünftige Einsicht sei.

Eins ist Denken mit dem, weswegen ist der Gedanke;  
Denn nicht ohne das Sein, in welchem beruhet der  
Ausspruch,

Ist der Gedanke zu finden; denn nichts ist oder auch  
wird sein,

Anderes außer dem Seienden<sup>1)</sup>.

Daher sagt Parmenides auch:

Die Fülle des Seins ist Gedanke<sup>2)</sup>.

πάντοθεν εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλλγυχιον δύκε,  
μεσσόδευτην ἴσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον,  
οὔτε τι βαιότερον πέλεμεν χρεών ἔστι τῇ ἢ τῇ.  
οὔτε γὰρ οὐκ ἔν τοι ἔστι, τό κεν πάντοι μαρτισθῶ  
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἔν τοι τοι, οπας κενόν. εἴη ἔόντος  
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἡσσον· ἐπεὶ πᾶν ἔστιν δαυλον.

Wenn Simpl. phys. fol. 81 b dies nur für eine mythische Fiction hält, so trifft er damit doch wohl nicht das Richtige.

1) V. 95. ταῦταν δ' ἔστιν νοεῖν ταῦτα οὐκέτεντον τόντα·  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν φ' περιστιμένον ἔστω,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔστω  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔόντος.

Über περιστιμένον s. Brandis ad. h. I.

2) V. 150. τὸ γὰρ πάλον ἔστι τόντα. Hegel Ges. der

Hierzu ist er auf keine andere Weise gekommen, als wie er es selbst ausspricht: das Denken, das Erkennen mußte er als etwas Wirkliches, nicht dem Scheine, sondern der Wahrheit Angehöriges betrachten; es war ihm also ein Seiendes, und da das Seiende ihm eins und durchaus sich gleich ist, so mußte er schließen, daß auch Alles Gedanke ist. Man würde aber eine falsche Ansicht von seiner Lehre sich bilden, wenn man glauben wollte, er habe außer dem Gedanken keine andere Wahrheit des Seienden anerkannt; der Gedanke scheint ihm vielmehr nur die eine Seite des All darzustellen, während die durchaus gleichartige Kugelgestalt des All ihm die Wahrheit des den körperlichen Erscheinungen zum Grunde Liegenden bezeichnet \*).

Wenn auch diese ganze Entwicklung den Gang des parmenideischen Gedichts über das, was von der Vernunft erkannt wird, uns nicht vollständig wiedergeben sollte, so ist sie doch hinreichend, um uns das Wesen der Beweisführung dieses Philosophen anschaulich zu machen. Es

Phil. G. 800 übersetzt τὸ πλεῖον das Reiste, Brandis Gesch. der gr. rdm. Phil. G. 892 das Mächtigere; es ist aber das Völle; vergl. v. 85; 125. Daher Theophr. de sensu 4. καὶ δἰως δὲ πᾶν τὸ ὅλη τούτα γνῶσιν.

\*) Richtig erklärt sich darüber Brandis G. 176. Anders Suckow de Platonis Parmenide, Kirner Gesch. der Phil. I. G. 109. Sie beziehen sich auf die so eben angeführten Stellen und auf den schon oben angeführten Vers χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν, τὸ ὅλη μεμενεῖν, welchen sie falsch erklären. Wenn Krift. met. I. 5 sagt, Parmenides habe das Eins nach der Vernunft ergriffen und dies dem Eins nach der Materie entgegengesetzt, so heißt dies nichts Anderes, als das Eins des Parmenides sei ein Übersinnliches.

ist merkwürdig, daß in derselben gar nicht auf die Idee Gottes gesehen wird, welche doch beim Xenophanes den Mittelpunkt der Lehre bildete<sup>1)</sup>). Doch ist es keineswegs zweifelhaft, daß Parmenides unter dem Seienden, von dessen Begriff er ausging, das ewige Wesen, den Grund aller Dinge verstand. Nur in zwei Punkten, finde ich, beziehen sich die Beweise des Parmenides auf den Begriff des Vollkommenen; darin, daß er sagte, kein Bedürfnis könne das Seiende antreiben, fröhlet aber später zu wetten<sup>2)</sup>), und darin, daß er das Seiende vollendet nennt, weil es nicht bedürftig sei, denn nur das Nicht-Seiende würde Alles bedürfen<sup>3)</sup>). In dieser Veränderung der Beweisführung erkennen wir wohl einen Fortschritt der dialektischen Entwicklung, aber auch ein Zurücktreten der Idee, welche das ganze System belebte; denn daß diese der Begriff des Vollkommenen, des Göttlichen sei, wird niemand bezweifeln. Der Fortschritt der dialektischen Entwicklung ist aber daraus klar, daß auf den obersten Begriff der Metaphysik, auf den Begriff des Seins, Alles zurückgeführt, und so der erste Versuch gemacht wird, diesen Begriff festzustellen in seinen wissenschaftlichen Beziehungen. Noch mehr aber zeigt sich der wissenschaftliche Gehalt der parmenideischen Lehre darin, daß der Begriff des Denkens, der vernünftigen Einsicht (*τὸν νοῦν*) dem Begriffe

1) Brandis p. 153 sq. führt Stellen der Alten an, wo das Eins des Parmenides Gott genannt wird, zweifelt aber aus gutem Grunde, daß Parm. selbst es so genannt habe.

2) V. 66; 67.

3) V. 93; 94.

des Geins zur Seite gestellt und die nothwendige Verknüpfung beider nachgewiesen wird, indem der Gedanke vorherrscht, daß Denken und das, wodwegen das Denken ist, das Seiende, müßten als Eins gehacht werden, denn die vernünftige Einsicht sei das Wahre und Wolle und sie sei in dem Seienden begründet.

Das Gedicht des Parmenides sagte nun ferner in seinem zweiten Theile die Rednungen dieses Philosophen über die Natur oder über das scheinbare Werden der Dinge auseinander. Hier herrscht der Gegensatz zwischen der Gewissheit der Vernunft und der menschlichen Meinung. Mit ihm fängt er seine Lehre von der Natur an:

Hiermit schließ' ich Dir nun der Gewissheit Red' und  
Gedanken

Ueber die Wahrheit; aber von mir an der Sterblichen  
Meinung

Lerne, den trug'rischen Schmuck in meiner Rede ver-  
nehmend \*).

Bei der Klarheit, in welcher dem Parmenides dieser Gegensatz hervorgetreten war, mußte er sich auch wohl Gedächtniß über das Verhältniß der beiden Glieder desselben zueinander gegeben haben. Die Kunst jedoch, welche wir hierüber in den Bruchstücken seiner Schrift finden, ist ungereichend; sie besteht nur darin, daß die wahre Erkenntniß die Erkenntniß der Vernunft aus sichern Be- weisen sei, die menschliche Meinung dagegen von den Sün-

\* ) V. 111. ἐν τῷ τοι παύσα πιστὸν λόγον ἡδὲ ρόγα  
ἀμφὶς ἀληθεύης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦτο βροτεῖς  
μάνθανε, κόσμον ἔμαιντις ἀπατῆλας ἀκούειν.

nen abhänge<sup>1)</sup>). Auch scheint es nicht, als wenn Parmenides in seinem Gedichte auf eine ganz entscheidende Weise über diesen Punkt seine Meinung ausgesprochen hätte, indem die Ausleger seiner Lehre darüber verschiedner Meinung sind<sup>2)</sup>. Man ist daher geneigt, aus einzelnen Ausdrückungen und aus der Art, wie Parmenides die Lehren der Wahrheit und die Lehren der Meinung entwickelte, sich seine Meinung über das Verhältniß beider zueinander zu entziffern. Bevorberst ist nun gewiß, daß er nur ein Seiendes, welches wog und unveränderlich, allen Raum erfüllt, aber doch durchaus in sich einig und untheilbar ist, annahm, und die Wahrheit alles Werdens und aller Vielheit, wie sie räumlich auseinander tritt, leugnete. Von der andern Seite aber darf auch wohl nicht bezweifelt werden, daß er die Meinungen der Menschen nicht als von aller Wahrheit leer durchaus und gänzlich verwarf, denn sonst würde er wohl nicht mit Auseinandersetzung derselben, einer Auseinandersetzung, welche bis in das Einzelste einging und vielseitige Forschungen vorausegelt, sich unnötige Mühe gegeben haben. Ferner ist aber auch hier wieder dasselbe zu bemerken, was beim Xenophanes, daß Parmenides wohl schwerlich glauben konnte, in seinen wenigen, mehr verneinenden, als bejahenden Sätzen über das Eins die ganze Fülle der Wahrheit erschöpft zu haben, und wenn man nun noch hinzunimmt, daß er doch auch wohl die Wahrheit dessen, was sich uns ähnlich beglaubigt, nicht gänzlich leugnen konnte, so wird

1) V. 88 sq. S. oben.

2) G. Brandis §. 26. p. 148 sqq.

man sich einen richtigen Begriff von seiner Meinung bilden können. Die Eleaten hatten erkannt und glaubten beweisen zu können, daß die Wahrheit aller Dinge nur eine und unveränderlich sei; nun fanden sie aber, daß wir in unserm menschlichen Denken gezwungen sind, den Erscheinungen zu folgen und Veränderliches und Vieles anzufassen; darum meinten sie, die göttliche Wahrheit könnten wir nicht fassen, außer nur in einigen allgemeinen Sätzen; wenn wir nun aber der menschlichen Denkart gewiß meinten, es sei Vieles und Veränderung, so sei dies nur Trug und Täuschung der Sinne, dagegen wohl anzuerkennen, daß auch in dem, was uns als Vieles und als Veränderung erscheine, zu welchem ja auch die einzelnen und sich in uns entwickelnden Gedanken gehören, das Göttliche sei, nur durch unsere menschliche Blindheit verkannt und wie unter einer Hölle unkennbar geworden. Wenn man dieses dem Parmenides zugestehet, so ist es leicht erklärlich, wie die Alten in ihm eine Reigung zum Skepticismus finden könnten<sup>1)</sup>), und wie ihnen Klagen ent-schlüpfen mußten über die traurige Lage der Sterblichen<sup>2)</sup>). Aber es erklärt sich daraus auch, wie er dennoch das Unternehmen nicht aufgab, in den sinnlichen Erscheinungen nach der Wahrheit des einen und unveränderlichen Wesens zu forschen.

1) Cic. qu. ac. II. 28. Parmenides et Xenophanes, minus bonis quamquam versibus, sed tamen illis versibus increpant eorum arrogantiam, quasi irati, qui cum sciri nihil possit, audeant, se sciare dicere. Plut. adv. Colot. 26. Cf. Diog. L. IX. 71—72, aus welcher Stelle man lernt, wie die Skeptiker die alten Philosophen in ihre Sache zu ziehen suchten.

2) Davon weiter unten mehr.

Nach dieser ganzen Uebersicht ist nun auch seine Naturlehre geschildert, deren Grundgedanken Aristoteles uns am genauesten charakterisiert: gezwungen, den Erscheinungen zu folgen, und annehmend, nur Eins sei der Vernunft nach, Mehreres aber der städtlichen Empfindung nach, habe er zwei Ursachen und zwei Urgründe gesetzt, von welchen er den einen zum Seienden räthete, den andern aber zum Nicht-Seienden<sup>1)</sup>). Und damit stimmt auch der Anfang seiner Lehre von den Meinungen der Menschen überein:

Zwei der Gestaltungen seien sie fest in ihrem Gedanken,  
Deren eine gewiß nicht ist, wovinnen sie irren<sup>2)</sup>).

So kam also auch Pythagoras schon auf den Versuch, aus dem, was wir durch unsere Sinnlichkeit an Vorstellungen einsammeln, das herauszufinden, was der Wahrheit angehört, von dem, was scheinbar ist, beide Arten der Vorstellungen aber im Allgemeinen zu bestimmen: In-

1) Met. I. 5. ἀνυκαβόμενος δὲ προλουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ οὐ μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλέον δὲ κατὰ τὴν αἰσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τιθῆσι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οὐρανὸν πῦρ καὶ γῆν λέγουν· τούτων κατὰ μὲν τὸ οὐ τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μῆδον. Phya. L 5; de gener. et corr. I. 8. Von derselben Bedeutung ist im Grunde auch Alex. Aphrod. met. fol. 6 b nach dem Theophrast. Das Original bei Brandis Gesch. der gr. röm. Phil. S. 387 lautet: κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν, εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦντες τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχὰς, πῦρ μὲν γῆν, τὸ μὲν ὡς ὄλην, τὸ δὲ ὡς εἴσιν καὶ ποιῶν. Cf. Theophr. de sensu 3; Diog. L. IX. 21. Παρόμ. δύο τε εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν· καὶ τὸ μὲν ὅλημανθροῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δὲ ὄλης.

2) V. 114. μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμαις διομέζεις,  
τῶν μέν οὐ χρεῶν εἰστιν, εἰ δὲ πεπλανημένοι εἰστιν.

denn er sich aber auf diesen Versuch einließ, mochte er fühlen, daß dies keine reine Wissenschaft gewähre, theils weil er, wenigstens soweit wir aus den Beschreibungen seines Werks urtheilen können, keine Gründe für seine Meinung über das, was das Wahre in der Natur sei, anzugeben vermochte, theils weil er doch hierbei gehindert war, von sonstlichen Vorstellungen, denen nicht wahre Gewissheit behielt, auszugehen. Seine Naturlehre und daher fügt wie die Erzählung einer Geschichte vorgetragen.

Zwei entgegengesetzte Arten des Seins sind in der Natur, welche durch entgegengesetzte Eigenschaften bezeichnet werden. Die eine Art ist das Ätherische Feuer der Flamme, das Dünne, das Warme, das Licht, das Weiche und Leichte; die andere ist die Macht, das Dicke, das Kalte, die Gewichtslosigkeit, das Harte und das Schwere<sup>1)</sup>). Beide sind sich einander so entgegengesetzt, daß keiner etwas mit der andern gemein ist, beide einander gewissermaßen gleich sind, Alles aber zugleich Theil hat an der einen und der andern<sup>2)</sup>). Diese Vorstellungswise entsteht dem Par-

1) V. 116. ἀνταθέοντο δέμες καὶ σύμπαντες θέρεον  
χωρίς ἀπόληπτον τῇ μὲν φλογίδει πλεόνοισι πάθε,  
ηπιον δν, μεγ' ἀραιόν, θυετῷ πάντοτε ταῦθιστον,  
τῷ δ' ἐπέρηφ μή ταῦθιστον, ἀπόρη πάκεντο παῖς αὐτοῦ.  
ἀντα (ἀντὶ δέ?) ρυτιάσθα η (ρύξτις αὐτῆς) πυκνὸν δέμας  
ἔμβριοθές τε.

Hierauf folgt die schon oben erwähnte prosaische Stelle: Εἰπε τρόπει δὲ τὸ ἀραιόν καὶ τὸ θερμόν καὶ τὸ φρέσος καὶ τὸ πυκνόν καὶ τὸ ποσφόν. Εἰπε δὲ τῷ πεπονῷ ὠνόμαστα τὸ ψυχρόν καὶ τὸ ζόφος καὶ τὸ σκληρόν καὶ τὸ βαρύ. ταῦτα γὰρ ἀπεκρόνη ἔπειρως ἐπάτερα.

2) V. 123. αὐταρκὴ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ τὸξος ὄντας,  
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις έπει τοῖσι τε καὶ τοῖς,

wiges, natürlich, aus seinem Gegensatz zwischen dem Wahren in der Natur und dem Scheinbaren in ihr. Das Feuer ist ihm das Wahre; er nennt es daher auch, so wie das Seiende, das überall sich selbst Gleiches<sup>1)</sup>; die Nacht dagegen ist ihm das bloß Scheinbare, wodwegen er sie auch unerkenntbar (*ἀγνῶτος*) nennt<sup>2)</sup>, so wie das Nicht-Seiende ihm unkenntbar ist.

Da Parmenides aus der Wirkung zweier unveränderlicher Elemente die Erscheinungen der Natur erklären wollte, so neigte er sich natürlich, wie Xenophanes, zur mechanischen Naturlehre hin. Über die Ausführung detselben, welche jedoch hauptsächlich auf die Bildung des Weltzy-

*πάν πλέον ἐστιν ὁμοῦ φάεσος καὶ νυκτὸς ἀφάνιον  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπειδὴ τὸ μέτα μηδέν.*

Der dunkle Ausdruck *ἴσων* findet sich auch beim Empedokles in gleicher Verbindung.

1) V. 118. Brandis Gesch. d. gr. rdm. Phil. S. 394; 395 ist geneigt aus der Uebereinstimmung des Parm. mit dem Heraclitos darin, daß beide das Feuer als das Wahre sahen, einen historischen Zusammenhang derselben anzunehmen. Solche Aehnlichkeiten sind aber trügerisch. Beide Philosophen scheinen sehr verschiedene Gründe gehabt zu haben, weswegen sie dem Feuer den Vorzug vor den übrigen Elementen gaben, Heraclitos, weil es das beweglichste Element, Parm., weil es das Sichtbare und das Warme ist. Der Begriff der Nothwendigkeit, welchen beide Philosophen miteinander gemein haben, ist auch nur ein schwacher Beweis ihres Zusammenhangs, und der Begriff des Gegensatzes, welchen Brandis ebenfalls ansführt, ist bei beiden Philosophen von sehr verschiedener Bedeutung.

2) V. 125. So werden auch die Phore des Tages und der Nacht, d. h. der Wahrheit und des Scheins, einander entgegensez. V. 11. Aristoteles nennt dies zweite Element des Parm. die Erde.

stems sich bezogen haben muß<sup>1)</sup>, wissen wir wenig ~~Ge~~  
cheres. Es kann uns auch hier nur darauf ankommen,  
die Hauptzüge zu verfolgen, besonders inswiefern sie mit  
dem ganzen System des Pythagorides im Zusammenhang  
stehen. Schon an sich ist es wahrscheinlich, daß er sei-  
ner Vorstellung von der Natur die abgängigste Nehnlichkeit  
mit seinen Lehren von der Wahreheit zu geben suchte.  
Dies finden wir darin bestätigt, daß er der erscheinenden  
Welt Kugelform beilegt<sup>2)</sup>, „wie dem Seienden, und in  
der Mitte der Welt einen Dämon wälten läßt, welcher  
Alles zur Einheit verbindet und Alles regiert<sup>3)</sup>; denn darin  
drückt sich das Streben aus, alles schindbare Wiele immer  
wieder auf die Einheit zurückzuführen. Die Regierung  
der Welt aber besteht ihm nach seiner mechanischen An-  
sicht in der Vermischung der entgegengesetzten Elemente,  
welcher auch wieder die Scheidung der vermischten zur  
Seite gestellt werden muß. Wenn er daher das Werk  
des waltenden Dämon als eine Vermischung des Männ-  
lichen mit dem Weiblichen beschreibt, so hat man in die-  
sen Ausdrücken die entgegengesetzten Elemente wiederzuer-

1) V. 134 — 146.

2) V. 161; 162. Wenn ihm diese Verse zulommen. Stob. eccl. I. p. 482; Cic. de nat. D. I. 11.

3) V. 129. ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, οἱ πάντα κυβερνῶν·  
πάντα (πάντος? Br.) γαρ στυγεροῖς τόκου καὶ μέσιος ἀρχῆ,  
πέμποντο ἄρσενι δῆλον μηγέν, τοτὲ ἐγκατλον αὐδίς  
ἄρσεν θηλυτέρη.

Const wird der allwaltende Dämon auch Dike und Nothwendigkeit  
und Vorsehung (?) genannt. Stob. eccl. I. p. 158; 484; Plut. de  
plac. phil. I. 25. Doch beziehe ich diese Stellen mit zweifelhaft  
auf jenen Dämon.

kommen. So wie aber dieses Werk von doppelter Art sein muß, Vermischung natürlich und Entmischung, sotheit sich dem Parmenides auch die bewegende Kraft, gleich der Masse der bewegten Elemente, in entgegengesetzte Kräfte, in Liebe und Zwietracht:

Denn von allen Göttern zuerst erfann sie den Eros, welchem sobann auch Krieg, Zwietracht und Begierde beigegeben werden<sup>1)</sup>), wohl gewiß als Kräfte, welche der Mischung der Elemente vorstehen. Aus der Mischung des Feuers und der Erde entstehen sobann das Wasser und die Luft<sup>2)</sup>.

Die Vorstellung des Parmenides vom Weltbau ist uns auf eine Weise überliefert worden, welche uns nur Weniges mit Gewissheit ermitteln läßt<sup>3)</sup>. Er nimmt an, die Erde sei in der Mitte der Welt, sphärisch und durch das Gleichgewicht in schwingender Bewegung gehalten<sup>4)</sup>;

1) Arist. met. I. 4. καὶ γὰρ εὐτὸς (οἱ Παρμ.) χαρασκευάζω τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν.

προτίστον μὲν Ἐρωτα θεῶν μητραρο πάτερν.

Cic. I. I. Quippe qui (sc. Parm.) bellum, qui discordiam, qui cupiditatem caeteraque generis ejusdem ad deum revocat. Hierauf spielt auch Plat. conv. p. 195 an. Schleiermacher nimmt zwar an, es sei in dieser Stelle auf eine Verspottung ungeschickter Gegner abgesehen, allein ohne Grund. Es kam wohl gewiß in der Kosmologie des Parm. viel Mythologisches vor. Menand. de encam. I. 2. p. 80 Heer.; Arist. met. I. 5. δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν εἰδῆσι. Auch dies scheint auf die Unterscheidung der bewegenden von den materiellen Ursachen sich zu beziehen.

2) Arist. de gen. et corr. II. 3.

3) Besonders Stob. ecl. I. p. 482; Cic. I. I.

4) Diog. L. IX. 21; Plut. de pl. ph. III. 15.

um sie herum lagen, gewisse Stände, die obersten aus dem dämnen Elemente; dem Feuer, unter ihnen aus Licht und Finsterniß gemischte, zu unterset aber ganz aus Nacht zusammengesetzte, von welchen ich vermuthe, daß sie ihm die Oberfläche der Erde bedeuten, deren Mitte er vielleicht wieder von Feuer einnehmen ließ<sup>1)</sup>. Das Wichtigste in dieser Lehre ist für uns, daß er sich die mittlern Gegend, in welchen unser Wohnsitz ist, als eine Mischung des Feuers und der Nacht dachte, und daher auch in diesen Gegendern überall mit Unvollkommenes annahm. Es scheint übrigens, als wenn Parmenides in dieser Lehre von den Meinungen der Menschen mehr von dem Göttlichen geredet habe, als in der Lehre von der Wahrheit<sup>2)</sup>.

Auch von der Entstehung des Menschen und von der Bildung der einzelnen Glieder<sup>3)</sup> handelte das Gedicht des

1) V. 127, 128. *αἱ γὰρ στεινόρεμα πολύτο πυρὸς ἀρπάσω  
αἱ δὲ ἐν ταῖς ρυκτοῖς μετὰ δὲ φλογὸς ἵται αἰσα.*

Das μετὰ ist dunkel; man kann es für μετέπειτα nehmen, aber auch darauf deuten, daß ein Theil des Feuers auch durch die Kreise der Nacht bringe, welches ich auf das Leben der Menschen auf der Erde beziehen würde. Noch mehr Schwierigkeiten hat die Stelle b. Stobdos, wo ich für das finalose περὶ lesen möchte παντῶν. Es würde mich in zu große Weltäusserlichkeiten führen, wenn ich meine Meinung über das parmenidische Weltsystem und über seine Verwandtschaft mit dem pythagorischen auseinandersetzen wollte. Daher hier nur einige Stellen, auf welche man Rücksicht zu nehmen hat. Cic. qu. ac. II. 37; Diog. L. IX. 21, 23; Stob. ecl. I. p. 516.

2) Himmel und Elemente und bewegende Kräfte werden als Götter bezeichnet. Cic. de nat. D. I. 11; Clem. Alex. adm. ad gent. p. 42.

3) Plut. adv. Colet. 18; Simpl. de celo fol. 188 b; cf. Peyron p. 55.

Parmenides. Die Nachrichten, welche wir von seinem Schriftsteller hierüber haben, deuten darauf hin, daß er sich den Meinungen angeschlossen habe, welche später vom Theophrastus, früher aber auch schon vom Anaximandros vorgebrachten worden waren<sup>1)</sup>. Es wird uns gesagt, Parmenides habe zuerst aus der gleichsam schwangeren Erde, einzeln Glieder entstehen lassen; diese hätten sich später verbunden und den ganzen Leib des Menschen gebildet, der zugleich aus Feuer und Feuchtigkeit bestehet<sup>2)</sup>. Bei der Betrachtung des Menschen, sehen wir ferner, war ihm die Geschlechtsverschiedenheit des Männlichen und des Weiblichen von großer Bedeutung<sup>3)</sup>; indem darin seine Haupt-

1) Ueberhaupt findet sich manches Ähnliche zwischen seiner und des Anaximandros Naturlehre; und hervor gründet sich auch wohl die Sage, daß Parm. den Anaxim. gehörte habe. Diog. L. IX. 21, angeblich nach dem Theophrast, welcher vielleicht gesagt hatte, Parmen. sei dem Anax. in seiner Schule gefolgt. Ähnlichkeit müßte wohl zwischen den Lehren des Parm. und des Anax. stattfinden, da beide der mechanischen Naturerklärung folgten, beide aus einem Wesen Alles ableiteten, das Werden aber aus Wärme und Kälte erklären. Spuren der Ähnlichkeit im Einzelnen: aber finden sich auch in der Zusammenordnung der Sphären und in der *πλάνη* der Erde, aus welcher die Lust werde. Stob. eccl. I. p. 484.

2) Celsiorin. de die nat. c. 4: (Empedocles) primo membrana singula ex terra quasi praegnante passim edita, deinde coisse et efficiisse solidi hominis materiam, igit simul et humori permisram. — Haec eadem opinio etiam in Parmenide Veliate fuit, pauculis exceptis ab Empedocle disensis. Diog. L. IX. 22. γέρεοι τε ἀρθρώτων ἐξ ἡλίου πρώτον γερμαδαι, für ἡλίου lesen Antere Ηλίος; beides zusammen brückt die Lehre des Parm. vollständig aus. Vergl. Zenophan. über die Bildung der Erde aus dem Schlamm. Zenon, der Schüler des Parm., lehrte, γέρεοι τε ἀρθρώτων ἐξ γῆς είναι. Diog. L. IX. 29.

3) Arist. de part. anim. II. 2; Plut. de plac. phil. V. 7;

lehre von der Entstehung der Dinge aus entgegengesetzten Elementen sich ausspricht. Ein Theil seiner Weltansicht deutet sich auch darin aus, daß er das Erzeugungsge- schäft als einen Kampf zwischen Männlichem und Weib- lichem betrachtete<sup>1).</sup>

In dem Menschen nun ist am offensbarsten das Zusammeingehören des Denkens mit dem Gegenständlichen zur ununterscheidbaren Einheit, wie sie Parmenides sich dachte. Denn dasselbe, was denkt, ist auch das, was gedacht wird, und wie der Körper des Menschen sich verhält, so auch sein Gedanke:

So wie jeglicher hat die Mischung gewundener Glieder,  
Also wird den Menschen Vernunft zu Theil; denn das-  
selbe

Ist, was denkt, und der Gliedes Natur dem Menschen-  
geschlechte,

Allen und jedem zugleich; denn das Wille ist der Ge-  
danke<sup>2).</sup>

So habe nun auch Alles Erkenntniß, und zwar die sei-  
nes Gleichen; denn das Todte, weil in ihm kein Feuer

11; Censorin da die nat. 5; 6. Es scheint eine Anomalie seiner Denkart gewesen zu sein, daß er das weibliche Geschlecht für wär-mer hielt, als das männliche.

1) V. 151—156; Censorin. c. 6.

2) Arist. met. IV. 5. καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλον-  
τας τὴν ξειν μεταβάλλειν φησι τὴν φρόνησιν. — — καὶ Παρ-  
μέδη ἀποφανεται τὸν αὐτὸν τρόπον.

ώς γὰρ ἔκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,  
τὸς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ  
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι  
καὶ πᾶσιν καὶ παντεῖ· τὸ γὰρ πλέον ἐστιν νόοις.

ist, nehme zwar nicht das Wärme und die Stimme wahr, aber wohl das, was diesem entgegengesetzt ist, das Kalte und das Schweigen<sup>1</sup>). Hiernach also setzte Parmenides in seiner Lehre von der Meinung das Erkennen dem sinnlichen Wahrnehmen gleich, welches man auch in der Formel aussprach, ihm sei der vernünftige Geist dasselbe, was die Seele<sup>2</sup>). Da nun aber im Menschen die Mischung des Lichts und der Nacht ist, so hat er auch an der Erkenntnis beider Theil, und so wie die Mischung beider im Menschen nach verschiedenen Verhältnissen sein kann, so auch kann seine Erkenntnis verschiedene Grade der Reinheit haben, und zwar wird sie alsdann vollkommener und reiner sein, wenn das Feuer in der Mischung vorherrscht; da jedoch alles Sterbliche nicht aus reinem Feuer bestehen kann, so muß auch zur Wahrnehmung immer eine ge-

1) Theophr. de sens. 4. διὰ δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὐτὸν ποιεῖ τὴν αἰσθησιν (δ. Παρμ.), φανερὸν ἐν οἷς φησὶ τὸν ρεχόντα φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκαναθάνατος διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός· ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τοῦ ἐναντίου αἰσθάνεσθαι· καὶ διλος δὲ πᾶν τὸ δύναχει τινὰ γνῶσαι.

2) Diog. L. IX. 22 nach dem Theophrast; Theophr. I. L. τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φανερόν εἰς ταῦτα λέγει. Dasselbe sagt Arist. met. IV. 5. (s. oben) und sogar de coelo III. 1. ἔκεινος δὲ (sc. Μέλισσος καὶ Παρμ.) διὰ τὸ μηδὲν μὲν ἄλλο παρέ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν ὑπολαμβάνειν εἶναι κτλ., wogegen es met. I. 5. ganz anders lautet. Bei allen jenen Ueberlieferungen wird auf die Lehre des Parm. von der einen Wahrheit gar keine Rücksicht genommen, wie etwas Aehnliches Arist. und Theophr. auch bei andern Philosophen in Gebrauch haben. Dies scheint unsere fröhtere Vermuthung zu rechtfertigen, daß die Unterscheidung zwischen sinnlicher und verständiger Erkenntniß vom Parmenides noch nicht weiter ausgeführt, sondern nur in der Anlage seines Gedichtes angedeutet wurde.

wisse Mischung des Feuers mit dem entgegengesetzten Elemente verlangt werden<sup>1)</sup>). So tritt in diesen und auch noch in andern Bestimmungen seine Meinung hervor, daß in dem Grade des Warmen der Grad der Vollkommenheit liege<sup>2)</sup>), und vielleicht steht auch seine Meinung darmit in Verbindung, daß die Seele ihren Sitz im Bauche habe<sup>3)</sup>).

Wenn wir uns nun erinnern, daß alles dies doch nur Meinungen der Menschen giebt, Meinungen, welche dem Menschen nur deswegen nothwendig sind, weil er von der reinen Erkenntniß der Wahrheit fern ist: so können wir dem Parmenides mit einer betrübende Ansicht von der Lage des Menschen zuschreiben. Der Mensch ist einer harten Nothwendigkeit unterworfen. Deswegen sagte Parmenides auch, der Dämon schicke die Seelen bald aus dem Lichten in das Dunkel, bald den umgekehrten Weg<sup>4)</sup>). Aber dem Menschen ist dieses traurige Geschick mit allem Verdenden und Vergehenden in der Welt gemein, wel-

1) Theophr. ib. 8. Πλατ. μὲν γὰρ δλως οὐδὲν ἀφεί-  
χεν, ἀλλὰ μόνον, διὶ μνοῖν ὄντοιν στοιχεῖον κατὰ τὸ ὑπερ-  
βάλλον ἔστιν ἡ γνῶσις· ἐὰν γὰρ ὑπέρεργη τὸ θερμὸν ἡ τὸ ψυ-  
χρόν, ἀλλήν γέγνεσθαι τὴν διάνοιαν· βελτίω δὲ καὶ καθαροτέ-  
ραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μήτ’ ἀλλὰ καὶ ταῦτην δεῖσθαι τι-  
νος συμμετρίας· — — διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ  
τούτων γέγνεσθαι διὰ τῆς χράσεως.

2) Das Alter tritt ein durch Abnahme des Warmen. Stob. serm. CXV. 29. Ebenso der Schlaf. Tertull. de anima 43 Seml.

3) Plut. plac. phil. IV. 5.

4) Simpl. phys. fol. 9 a. καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν (sc. την  
θαψεων) ποτὲ μὲν ἐξ τοῦ ἀμφεροῦς εἰς τὸ θαυμάς, ποτὲ δὲ  
ἀράπαις.

ches sich am deutlichsten darin ausdrückt, daß Parmenides die Geburt traurig nannte.\*); besser wäre es ihnen, daß sie in dem Schoße des Eins vergraben blieben. Hieraus leuchtet eine Denkart hervor, welche dem Alterthume überhaupt nicht ungewöhnlich war, welche aber besonders von der Schule der Eleaten begründigt werden müßte, denn dieser müßte ja das Sein des Menschen in Schein verschwinden. Wir glauben nicht zu kühn zu sein, wenn wir annehmen, daß Parmenides aus dem Herabsteigen der Seelen in die Finsterniß die Notwendigkeit des Scheins, welcher der Mensch unterliegt, abgeleitet habe; vielleicht verband sich ihm damit auch die weit verbreitete Ansicht, daß dies in einer Schulb der von der Gesamtheit des Seins sich trennenden Seele gegründet sei. Uebrigens scheint er fern davon gewesen zu sein, diese traurige Lage des Menschen auf irgend einen weiter zurückführenden Grund zu beziehen, vielmehr, soweit wir seine Lehre verfolgen können, blieb er dabei stehen, daß Eins sei und Vieles zu sein scheine, ohne zu versuchen, die Ursache des Scheinens, welches doch auch nur in der scheinbaren Vielheit der Dinge ist, nachzuweisen.

\* ) V. 180.

## B i e r t e s C a p i t e l .

### Zenon der Eleat.

---

Zenon von Elea, der Schüler des Parmenides, welcher mit diesem nach Athen kam, ein schon ausgebildeter Mann <sup>1)</sup>, verdient hier eine Stelle, weil er nicht nur die eleatische Lehre fortpflanzte, sondern auch gegen die Verspottung Anderer zu verteidigen suchte. Zenon's Geburt mag um die Ol. 71 fallen <sup>2)</sup>. Er wird nicht nur der Liebling, sondern auch der angenommene Sohn des Parmenides genannt <sup>3)</sup>. Er ist wegen seiner Vaterlandsliebe berühmt <sup>4)</sup> und soll dieselbe auch durch seinen Tod bewahrt haben, indem er in einer Verschwörung gegen einen Tyrannen Elea's mit der äußersten Standhaftigkeit duldbend sein Ende fand <sup>5)</sup>.

1) Plat. Parm. p. 127. Daß er auch zu Megara Philosophie gelehrt habe (Alex. Aphr. in met. fol. 116 a), ist wohl ein Irrthum, aus der Verwandtschaft der eleatischen mit der megarischen Philosophie entnommen. Ueber den Zenon vergl. Cousin nouveaux fragmens philosophiques p. 96 — 150.

2) Plat. L. 1; Diog. L. IX. 29.

3) Diog. L. IX. 25. Strab. VI. 1 in. mutymaßt, daß er thätig an der Gesetzegebung des Parmenides Theil genommen.

4) Ib. 28.

5) Die Umstände werden verschieden erzählt. Diog. L. IX. 26; 27; Plut. adv. Colot. 82; de garrul. 8; Cic. qu. Tusc. II. 22; de nat. D. III. 83; Philo quod omnis prob. lib. 16 p. 462

Von seinen Schriften, deren mehrere angeführt werden<sup>1)</sup>, ist eine im Alterthum besonders berühmt, welche er schon zu Athen vorgelesen haben soll<sup>2)</sup>, gerichtet gegen die, welche sagen, daß Vieles sei. Diese Schrift hatte den Zweck, die Lehre des Parmenides zu vertheidigen, indem sie zeigte, daß auf nicht weniger Widersprüche die Annahme vieler Dinge führe, als die Lehre, daß nur Eins sei<sup>3)</sup>. Sie war abgetheilt in vier Abschnitte mit mehreren Unterabtheilungen, von welchen eine jede den Beweis führen sollte, daß nicht Vieles sei, und in Fragen und Antworten wurde dies durchgeführt<sup>4)</sup>, so wie denn Zenon der erste genannt wird, welcher sich des Gesprächs zur Darstellung philosophischer Lehren bedient habe<sup>5)</sup>. Da er bei seiner Beweisführung von dem ausging, was der gewöhnlichen Meinung nach für wahr gehalten wird, so konnte er wohl vom Aristoteles für den Erfinder der Dia-

Mang. Ob Arist. rhet. I. 12 eine Anspielung auf den Tod des Zenon ist? Aus Diod. Sic. exc. p. 557 ed. Wessel. will Cousin entnehmen, daß Zenon in jener Verschwörung nicht umgekommen, welches ich aber nicht darin finden kann.

1) Suid. s. v. Ζηνων. Unter seinen Werken ist auch eine Schrift über die Lehre des Empedokles, ein Wink für die Verbindung der Gleaten mit diesem Manne.

2) Plat. l. l. Daß er sie in seiner Jugend verfaßt und daß sie gegen seinen Willen öffentlich gemacht worden sei, sagt Platon vielleicht nur, um ihn wegen seiner Verwandtschaft mit dem Parmenides gegen den Vorwurf sophistischer Künste zu vertheidigen.

3) Plat. l. l.; vergl. Procl. in Plat. Parm. I. p. 6.

4) Arist. de repr. soph. I. 9.

5) Diog. L. III. 47.

Geschr. d. phyl. I.

33

lektik gehasstett werben<sup>1)</sup>). Wegen der wissenschaftlichen Manier, in welcher er Gegenseite an einem jeden Dinge nachwies, wird er auch vom Platon der eleatische Palamedes genannt<sup>2)</sup>). An die Form des Gesprächs, welche er seinem Werke gab, hat sich später ein Zweig der Geophilistik angeschlossen<sup>3)</sup>), auch läuft manches in seinen Beweisen ziemlich klar auf sophistische Täuschung aus, und so ist auch wohl Zenon für einen Sophisten gehalten worden<sup>4)</sup>; allein bei dem ernsten Ziele, welches er verfolgte, darf man wohl annehmen, daß er solche täuschende Kunstgriffe nur als scherhaftes Beiwerk seiner Dialoge oder als leckte Verspottung der Unbeholfenheit seines Gegner behandelte.

Die Beweise gegen die Annahme, daß Vieles sei, scheint Zenon nicht im Zusammenhang, sondern einen jeden für sich gegeben zu haben, sie fanden aber alle ihren Mittelpunkt in der Lehre des Parmenides. Es scheinen nun drei Hauptpunkte vom Zenon verfolgt worden zu sein, nämlich zu zeigen, daß bei der Annahme, es sei Vieles, ein Vieles sowohl als sich ähnlich, als auch als sich unähnlich, als Eins und als Vieles, und als ruhend zugleich und als bewegt erscheinen würde; diese drei Punkte

1) Diog. L. VIII. 57, IX. 25; Sext. Emp. adv. math. VII. 7; cf. Arist. top. I. 1;

2) Phaedr. p. 161. Vergl. d. Antn. Schleierm.; Diog. L. I. I.

3) Man erkennt dies besonders in dem Euthydemos bei Platon.

4) Vielleicht trug hierzu auch die Sage bei, welche auf Plat. Alcib. I. p. 119. zurückzugehen scheint, daß Zenon für Gelb Unterricht erhalten habe, welches aber mit den übrigen Nachrichten

bezeichnet urtheil Platoni<sup>1)</sup>), und unter sie lassen sich auch alle Beweise bringen, welche dem Zenon zugeschrieben werden.

Der Beweis, daß ein jedes der vielen Dinge als gleich und als ungleich erscheinen würde, kann sich, wenn er von den übrigen Beweisen unterschieden wird, nur auf die sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge bezogen haben. Von diesem Satze finden wir aber das wenigste angeführt. Nur eine Folgerung scheint zu ihm zu rechnen zu sein, welche Zenon gegen den Protagoras, den Wortführer der sinnlichen Vorstellung, ausgeführt haben soll. Er fragte nämlich, ob ein Korn oder das Zehntausendtheil eines Korns, wenn es herabfiel, ein Geräusch machen würde oder nicht. Auf die verneinende Antwort fragte er weiter, ob aber ein Scheffel Körner herabfallend Geräusch erzeige. Da dies nun bestellt werden müßte, untersuchte er weiter, ob nicht der Scheffel zum Korn und das Geräusch des Scheffels zum Geräusche des Korns ein Verhältniß haben müßte, und da dies nicht zu leugnen ist, könnte er schließen, entweder mache der Scheffel Körner beim Fallen kein Geräusch oder es mache auch der kleinste Theil des Korns, wenn er fiele, Geräusch<sup>2)</sup>). Wie diese

aber sein Leben wenig zusammenstimmen will. Cf. Plut. v. Periclit: 4.

1) Phaedr. p. 261; cf. Parm. p. 127; 129.

2) Arist. phys. VII. 5; Simpl. phys. fol. 255 a. — τὸν Σήμανος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, δη̄ ηὔτε πρωταγόραν τὸν σοφιστήν· εἰπὲ γάρ μοι, ἔφη, ὁ πρωτ., ἀρα ὁ εἰς κέχυρος απαπεισῶν φύρον ποιεῖ, ἡ τὸ μυριόστον τοῦ κέχυρου; τοῦ δὲ εἰπόντος μὴ ποιεῖν, ὁ δὲ μέδικος, ἔφη, τῶν κέχυρων κατα-

lektik gehalten werben<sup>1)</sup>). Wegen der wissenschaftlichen Manier, in welcher er Gegenseite an einem jeden Dinge nachwies, wird er auch vom Platon der eleatische Palamedes genannt<sup>2)</sup>). An die Form des Gesprächs, welche er seinem Werke gab, hat sich später ein Zweig der Geophysik angeschlossen<sup>3)</sup>), auch läuft manches in seinen Beweisen ziemlich klar auf sophistische Täuschung aus, und so ist auch wohl Zenon für einen Sophisten gehalten worden<sup>4)</sup>; allein bei dem ernsten Ziele, welches er verfolgte, darf man wohl annehmen, daß er solche täuschende Kunstgriffe nur als scherhaftes Beiwerk seiner Dialoge oder als leckte Verspottung der Unbeholfenheit seiner Gegner behandelte.

Die Beweise gegen die Annahme, daß Vieles sei, scheint Zenon nicht im Zusammenhang, sondern einen jeden für sich gegeben zu haben, sie fanden aber alle ihren Mittelpunkt in der Lehre des Parmenides. Es scheinen nun drei Hauptpunkte vom Zenon verfolgt worden zu sein, nämlich zu zeigen, daß bei der Annahme, es sei Vieles, ein Vieles sowohl als sich ähnlich, als auch als sich unähnlich, als Eins und als Vieles, und als ruhend zugleich und als bewegt erscheinen würde; diese drei Punkte

1) Diog. L. VIII. 57, IX. 25; Sext. Emp. adv. math. VII. 7; cf. Arist. top. I. 1;

2) Phaedr. p. 161. Bergl. d. Antn. Schleierm.; Diog. L. I. I.

3) Man erkennt dies besonders in dem Euthyberthos des Platon.

4) Vielleicht trug hierzu auch die Sage bei, welche auf Plat. Alcib. I. p. 119. zurückzugehen scheint, daß Zenon für Gelb Unterricht erhalten habe, welches aber mit den übrigen Nachrichten

bezeichnet und Platon<sup>1)</sup>), und unter sie lassen sich auch alle Beweise bringen, welche dem Zenon zugeschrieben werden.

Der Beweis, daß ein jedes der vielen Dinge als gleich und als ungleich erscheinen würde, kann sich, wenn er von den übrigen Beweisen unterscheiden wird, nur auf die sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge bezogen haben. Von diesem Satze finden wir aber das wenigste angeführt. Nur eine Folgerung scheint zu ihm zu rechnen zu sein, welche Zenon gegen den Protagoras, den Wortführer der stümlichen Vorstellung, ausgeführt haben soll. Er fragte nämlich, ob ein Korn oder das Zehntausendtheil eines Korns, wenn es herabfiele, ein Geräusch machen würde oder nicht. Auf die verneinende Antwort fragte er weiter, ob aber ein Scheffel Körner herabfallend Geräusch erregte. Da dies nun bejaht werden mußte, untersuchte er weiter, ob nicht der Scheffel zum Korn und das Geräusch des Scheffels zum Geräusche des Korns ein Verhältnis haben müßte, und da dies nicht zu leugnen ist, konnte er schließen, entweder mache der Scheffel Körner beim Fallen kein Geräusch oder es mache auch der kleinste Theil des Korns, wenn er fiele, Geräusch<sup>2)</sup>). Wie diese

aber sein Leben wenig zusammenstimmen will. Cf. Plut. v. Peric. 4.

1) Phaedr. p. 261; cf. Parm. p. 127; 129.

2) Arist. phys. VII. 5; Simpl. phys. fol. 255 a. — τὸν Σῆμαντος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, δν ἥρετο Πρωταγόραν τὸν σοφιστήν· εἰπὲ γάρ μοι, ἔφη, ὁ Πρωτ., ἀρα ὁ εἰς κέχυρος απατεσθῶν ψόφον ποιεῖ, ή τὸ μεριστὸν τοῦ κέχυρου; τοῦ δὲ εἰπόντος μὴ ποιεῖν, ὁ δὲ μεδίμνος, ἔφη, τῶν κέχυρων απα-

Fragen geeignet waren, die Unähnlichkeit und die Aehnlichkeit der sinnlichen Dinge mit sich selbst nachzuweisen, ist klar, aber auch ebenso klar, wie daraus sich ein Beweis für die Lehre des Parmenides ergab, daß die sinnliche Wahrnehmung die Wahrheit des Seienden uns nicht darstelle. Es kann hierin die Ausführung des Sages gefunden werden, daß unsere sinnliche Wahrnehmung zu ungenau sei, um der Wahrheit des Seienden gleich zu kommen.

Zu den Beweisen, daß, wenn viele Dinge sind, ein jedes sowohl Eins als Vieles sei, rechne ich alles das, was Zenon aus den Vorstellungen vom Großen und Kleinen folgerte, so wie auch alles das, was er über das räumliche Dasein der Dinge sagte; denn es beruht alles dies auf demselben Grundsache, daß nämlich die Vorstellung des räumlichen Daseins Widersprüche in sich enthalte. So griff Zenon unmittelbar die Vorstellung des Raums an, indem er fragte, worin der Raum sei, denn wenn alles, was ist, im Raum sein solle, so müsse der Raum selbst in einem andern Raum sein und so in das Unendliche; da dies nun aber unmöglich, so würde der Raum selbst nicht sein, da er nicht in einem andern Raum

---

πεσῶν ποιεῖ ψόφος ἡ οὐ; τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμνον, τὸ οὖν; ἔφη δὲ Ζήνων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἄντα καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ ἐνός; τοῦ δὲ φῆσαντος εἶναι, τὸ οὖν, ἔφη δὲ Ζήνων, οὐ καὶ τῶν ψόφων ἔσται λόγος πρὸς ἀλλήλους οὐκ αὐτοῖς; ὃς γὰρ τὰ ψοφοῦντα καὶ οἱ ψόφοι. τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ δὲ μέδιμνος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ, ψοφήσει καὶ δὲ εἰς κέγχρος καὶ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου. Der Manier des Zenon gemäß nehme ich einen doppelten Ausgang des Schließens an.

sein könne<sup>1</sup>). Mit dieser Beweisführung hängt nun eine andere auf das genaueste zusammen, schließt sich aber unmittelbar an die Vorstellung von der Vielheit der Dinge an. Denn, lehrte Zenon, wenn viele Dinge sind, so sind sie notwendig entweder von bestimmter Zahl oder unendlich an Zahl. „Nun sind aber die vielen Dinge notwendig so viele, als sie sind, und weder mehr noch weniger, als sie sind; wenn sie aber so viele sind, als sie sind, so sind sie von bestimmter Zahl.“ Im Gegentheil aber, „wenn viele Dinge sind, so sind sie auch unendlich an Zahl, denn es müssen immer andere Dinge zwischen den Dingen sein und zwischen diesen wieder andere, und so werden sie von unendlicher Zahl sein<sup>2</sup>).“ Zenon meint nämlich, der Zwischenraum zwischen den Dingen, wenn die Dinge wirklich voneinander getrennt sein sollten, müsse selbst wieder ein Ding sein.

Eine andere Beweisführung derselben Art, welche zeigen sollte, daß, wenn viele Dinge wären, sie zugleich unendlich klein und unendlich groß sein müßten, wird uns

1) Arist. phys. IV. 1; 8; Simpl. phys. fol. 180 b. ὁ Ζήνων λόγος ἀναρτεῖ ἐδόκει τὸν τόπον, ἐρεστῶν οὐτες· εἰ ξεῖν ὁ τόπος, οὐ τίνι ξεῖν; πᾶν γὰρ δύνειν ξεῖν τίνι· τὸ δὲ ξεῖν τίνι καὶ ξεῖν τόπον· ξεῖν αἴρει καὶ ὁ τόπος ξεῖν τόπον, καὶ τοῦτο ξεῖν ἀπειρον· οὐκάρα ξεῖν ὁ τόπος.

2) Simpl. phys. fol. 80 b. μεικτὸς γάρ, οὗτοι εἰ πολλὰ ξεῖν, τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ξεῖν καὶ ἀπειρα, γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων· εἰ πολλὰ ξεῖν, ἀγάγκη τοσαῦτα εἶγει, δοσα ξεῖν καὶ οὐτε πλειστα αὐτῶν, οὐτε ἐλάττονα· εἰ δὲ τοσαῦτά ξεῖν, δοσα ξεῖν, πεπερασμένα δύνειν εἶη. καὶ πάλιν· εἰ πολλά ξεῖν, ἀπειρα τὰ ὄντα ξεῖν· ἀλλα γὰρ ἔτερα μεταξὺ τῶν δυνατῶν ξεῖν καὶ πάλιν ἐκείνων ἔτερα μεταξύ· καὶ οὐτες ἀπειρα ταὶ δυναταὶ ξεῖν.

nicht so deutlich mitgetheilt, doch kann man den Sinn derselben wohl fassen. Zenon ging nämlich davon aus, daß ein jedes der vielen Dinge, was ist, eine Größe habe müssen, welche, einem andern hinzugesetzt, dies vergrößere, von einem andern weggenommen, es verkleinere; das dagegen, was weder hinzugesetzt vergrößere, noch weggenommen verkleinere, sei gar nicht ein Seiendes<sup>1)</sup>. Zur dem er nun zeigte, daß eine Größe nur dann sein könne, wenn ein Theil derselben von dem andern abständne, dies aber ein Trennendes vorausseze, und das Trennende auch wieder eine Größe habe, aber auch wieder durch ein anderes Trennendes von dem Getrennten getrennt sei, und so in das Unendliche: konnte er schließen, daß ein jedes Ding unendlich groß sein müsse, weil es aus unendlichen Theilen, deren jeder eine Größe hat, bestehne. Dasselbe Verfahren sollte ihm aber auch dazu dienen, zu zeigen, daß ein Seiendes unendlich klein sei, wobei er sich entweder darauf stützte, daß der Zwischenraum, welcher doch nicht zu dem Dinge gehöre, unendlich sei, oder daß die wahre Einheit keine Theile zulasse, sondern, sich durchaus gleich seind, unendlich klein sei, eine Vielheit unendlich kleiner Dinge aber immer nur unenendlich Kleines gewähre<sup>2)</sup>. Alle

1) Arist. met. III. 4. οὐ εἰ ἀδιαιρέτος αὐτὸς τὸ ίν, καὶ μὲν τὸ Σύγκειτος ἀξιωμα εὑστὸς ἐν εἰη. δὲ γὰρ μήπερ προσιθέμενον μάτις ἀφευδούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ λιγότερον, εἴ τη σὺν εἴρει τοῦτο τῶν δύναμων. Simpl. phys. fol. 80 a; Alex. Aphr. in met. fol. 89.

2) Simpl. phys. fol. 80 b. προδεῖται γὰρ διεὶς εἰ μὴ ἔχει τὸ δύναμις, οὐδὲ ἐν εἰη, ἐπάγει· εἰ δὲ διεῖς, ἀνάγκη, ἔκπλοτον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτὸν τὸ διεῖς ποιεῖ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος δὲ αὐτὸς λόγος·

diese Beweise haben nun offenbar denselben Zweck, aus der Unmöglichkeit des Gegentheils zu zeigen, daß Alles nur Eins ist, in welchem keine Theile, ein gänzlich Raumloses, wie dies Parmenides geradezu, vom Begriff des Seienden ausgehend, zu beweisen gesucht hatte.

Der dritte Theil der Beweise des Zenon, gegen die Wirklichkeit der Bewegung gerichtet, stimmt auf dieselbe Weise mit der Lehre des Parmenides zusammen, daß keine Bewegung des einen Seienden sein könne. Zenon führte dies in vier Beweisen aus, welche sich theils auf die unendliche Theilbarkeit des Raums, theils auf die Schwierigkeit, sich die Stetigkeit der Bewegung zu denken, beziehen. Diese Beweise sind offenbar von verschiedenem Gehalte; einige haben etwas Scheinbares und schwer zu Lösendes, andere dagegen sind von der Art, daß sie uns auf die Vermuthung führen, Zenon habe sie nur zum Scherz, und um die Ungenauigkeit seiner Gegner zu verspotten, vorgebracht \*). Von dieser Art ist besonders der

καὶ γὰρ ἔχειν οὗτοι μέγεθος καὶ προσέξει αὐτοῦ τι. διοιον δὴ τοῦτο ἀπαῖς τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτῷ τοιούτον ἔσχετον ἔσται, οὔτε ἔπειρον πρὸς ἔπειρον αὖτε ἔσται. οὕτως εἰ πολλά ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα, μικρὰ μὲν ὅστις μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὅστις ἄπειρα εἶναι. Ib. fol. 80 a. καὶ ταῦτα οὐδὲν τὸ δὲ ἐν ἀγαρῶν δὲ Ζήνων λέγει, ἀλλ᾽ οὐτι, εἰ μέγεθος ἔχετον τῶν πολλῶν καὶ ἀπειρῶν, οὐδὲν ἔσται ἀκριβῶς δὲ τὴν ἐπὶ ἄπειρον τομήν. θεὶ δὲ ἐν εἴρεται, δὲ τετρυνει, προσειέταις οὐτι οὐδὲν ἔχει μέγεθος ἐκ τοῦ ἔχεστον τῶν πολλῶν ἔκυρτῷ ταῦτῃ εἴρεται καὶ δέ.

\*) Arist. phys. VI. 9. ἔτεταρες δ' εἰσὶν ιδίοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς θυσιολόγιας τὰς λύουσι· πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι δῆλος τὸ πρότερον εἰς τὸ δημιουρόν

nicht so deutlich mitgetheilt, doch kann man den Sinn derselben wohl fassen. Zenon ging nämlich davon aus, daß ein jedes der vielen Dinge, was ist, eine Größe haben müsse, welche, einem andern hinzugesetzt, dies vergrößere, von einem andern weggenommen, es verkleinere; das dagegen, was weder hinzugesetzt vergrößere, noch weggenommen verkleinere, sei gar nicht ein Seiendes<sup>1)</sup>. Zur dem er nun zeigte, daß eine Größe nur dann sein kann, wenn ein Theil derselben von dem andern absteände, dies aber ein Trennendes vorausseze, und das Trennende auch wieder eine Größe habe, aber auch wieder durch ein anderes Trennendes von dem Getrennten getrennt sei, und so in das Unendliche: konnte er schließen, daß ein jedes Ding unendlich groß sein müsse, weil es aus unendlichen Theilen, deren jeder eine Größe hat, besteht. Dasselbe Verfahren sollte ihm aber auch dazu dienen, zu zeigen, daß ein jedes unendlich Klein sei, wobei er sich entweder darauf stützte, daß der Zwischenraum, welcher doch nicht zu dem Dinge gehöre, unendlich sei, oder daß die wahre Einheit keine Theile zulasse, sondern, sich durchaus gleich seind, unendlich klein sei, eine Vielheit unendlich kleiner Dinge aber immer nur unendlich Kleines gewähre<sup>2)</sup>. Alle

1) Arist. met. III. 4. οὐ εἰ ἀδιαιρέτος αὐτὸς τὸ ίν, καὶ μὲν τὸ Ζήτεινος ἀξίωμα εὑθὺς ἀν εἴη. δὲ γὰρ μῆτε πρασιδέμενον μῆτε ἀφευδούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλετον, εἴ φησιν εἶναι τοῦτο τὰν ὄντων. Simpl. phys. fol. 80 a; Alex. Aphr. in met. fol. 39.

2) Simpl. phys. fol. 80 b. προδεῖται γὰρ διεὶς εἰ μὴ ἔχει τὸ δύναμις, οὐδέ τὸ εἴη, ἐπάγει· εἰ δὲ οὐσία, ἀνάγκη, ἔκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτὸν τὸ ἔτερον ἀπὸ τοῦ ἔτερου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος δὲ αὐτὸς λόγος·

diese Beweise haben nun offenbar denselben Zweck, aus der Unmöglichkeit des Gegenthels zu zeigen, daß Alles nur Eins ist, in welchem keine Theile, ein gänzlich Raumloses, wie dies Parmenides geradezu, vom Begriff des Seienden ausgehend, zu beweisen gesucht hatte.

Der dritte Theil der Beweise des Zenon, gegen die Wirklichkeit der Bewegung gerichtet, stimmt auf dieselbe Weise mit der Lehre des Parmenides zusammen, daß keine Bewegung des einen Seienden sein könne. Zenon führte dies in vier Beweisen aus, welche sich theils auf die unendliche Theilbarkeit des Raums, theils auf die Schwierigkeit, sich die Stetigkeit der Bewegung zu denken, beziehen. Diese Beweise sind offenbar von verschiedenem Gehalte; einige haben etwas Scheinbares und schwer zu Lösendes, andere dagegen sind von der Art, daß sie uns auf die Vermuthung führen, Zenon habe sie nur zum Scherz, und um die Ungenauigkeit seiner Gegner zu verspotten, vorgebracht \*). Von dieser Art ist besonders der

καὶ γὰρ ἔχειν ἔξει μέγεθος καὶ προσῆσαι αὐτοῖς τι. δμοιον δὴ τοῦτο ἄπει τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτῷ τοιοῦτον ἔσχετον ἔσται, οὐτε ἔτερον πρὸς ἔτερον αὐτὸν ἔσται. οὗτος εἰ πολλὰ ἔστιν, ἀμάγητη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα, μεγάλα μὲν ὅστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὅστε ἄπειρα εἰναι. Ib. fol. 80 a. καὶ ταῦτα οὐχὶ τὸ θν ἀγενόν δὲ Ζήνων λέγει, ἀλλ' ὅτι, εἰ μέγεθος ἔκαστον ἔχει τῶν πολλῶν καὶ ἀπειρῶν, οὐδὲν ἔσται ἀκριβῶς θν διὰ τὴν ἐπ' ἄπειρον τομήν. δεῖ δὲ ἐν εἰναι, δὲ ἐκεννυσι, προσδεξεῖσας δὲ τι οὐδὲν ἔχει μέγεθος ἐκ τοῦ ἔκαστον τῶν πολλῶν ἔκαυτῷ ταῦτῃ εἴρας καὶ ξν.

\*) Arist. phys. VI. 9. ἑτταρεῖς δ' εἰσὶ λόγοι περὶ κατίστασεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς διανοούσας τοῖς λύουσι· πρῶτος μὲν δὲ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἡμεῖν

viette Beweis \*), aber auch der zweite, der sogenannte Achilleus. Der schnellfüßige Achilleus, wird in diesem angenommen, sei in einem Wettkonkurrenz begriffen mit der langsamem Schildkröte, es soll bewiesen werden, daß er diese in einer unendlichen Zeit nicht einholen werde. Denn wenn er zu dem Orte gekommen, wo die Schildkröte beim Anfang des Laufes war, so wird diese schon wieder einen Vorsprung haben, und so in das Unendliche. Es läßt sich nicht denken, daß Zenon, welcher in seinen Beweisen die unendliche Theilbarkeit des Raumlichen überall festhielt, nicht auch die unendliche Theilbarkeit eines jeden Zeitlichen berücksichtigt haben sollte, und darauf, daß diese übersehen wird, beruht doch allein das Trügerische dieses Beweises. Wenn nun in diesen Beweisen der eigentliche Zweck und die Grundsätze versteckt sind, so treten sie dagegen in den andern ganz deutlich hervor. Der erste

---

*δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον, ἢ πρὸς τὸ τέλος. — δεύτερος δὲ ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς. ξστι δὲ οὗτος, διι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέσον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἐμπροσθεὶς ὡς ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διώκον, θερ εἴρηστο τὸ φεῦγον, ὥστ' αὐτὸν τὸ προσέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον. — τέταρτος δὲ — οὗτι ἡ δύστος φερομένη ἔστηκε, συμβαλνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν. — τέταρτος δὲ ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐρανίτας ισον ὅγκον παρ' ισους, τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου, τῶν δὲ ἀπὸ μεσου, ισοφ τῷ τάχει, ἐν φ συμβαλνειν οὔσται ισον εἶναι χρόνον τῷ διπλασιῷ τὸν ἡμισουν.* Ib. VI. 2. Simpl. phys. fol. 236 b sq.; Sext. Emp. hyp. pyrrh. II. 242.

\*) Ich verweise darüber auf Lennemann's Gesch. d. Phil. Bd. I. S. 199; in der Ausg. v. Wendt S. 217. Eine Probe genügt für unseren Zweck, daher halte ich es nicht für nötig, über diesen Beweis weitläufig zu werden.

Beweis suchte das Nicht-Sein der Bewegung zu zeigen, weil das Bewegte eher die Hälfte des Raums zurücklegen müsse, ehe es das Ziel erreichen könnte, und so in das Unendliche; der dritte, dasselbe, was bewegt werde, ruhe zugleich, denn jetzt sei es in diesem Raum, jetzt in einem andern, aber immer, solange es in diesen Räumen sei, ruhe es in ihnen. Diese Beweise waren allerdings geeignet, auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, welche in dem allgemeinen Begriffe der Bewegung liegen. Dies sind die berühmten Beweise des Zenon gegen die Wahrheit des räumlichen Daseins und der zeitlichen Bewegung. So wie alles Sinnliche von den Eleaten geleugnet wurde, so mussten auch die Formen der Sinnlichkeit von ihnen angegriffen werden. Sie haben nicht mit Unrecht darauf aufmerksam gemacht, daß die unbestimmten Vorstellungen, welche in unserer sinnlichen Auffassungsweise liegen, der Vernunft keinen verständlichen Begriff gewähren<sup>1)</sup>). Man kann sich aber auch nicht verböhnen, daß zum Theil die Beweise des Zenon schon einen starken Hang zu sophistischen Kunststücken bei der Zeit, für welche sie erfunden wurden, voraussetzen.

Man findet die Meinung angeführt, daß Zenon nicht nur das Viele, sondern auch das Eins geleugnet habe<sup>2)</sup>); aber wahrscheinlich ist diese Meinung nur daraus entstan-

1) Nach Isoer. laud. Helen. init. soll Zenon auch bewiesen haben, dasselbe sei möglich und unmöglich. Ob ich dieser Autorität trauen soll, weiß ich nicht.

2) Simpl. phys. fol. 30 a nach dem Alexandros von Aphrodisia, dessen Meinung auf den Eudemos zurückgeführt wird; Senec. ep. 88 fin.

den, daß er die Einheit der einzelnen Dinge leugnete. Uebrigens erkennt auch Zenon, wie sein Meister, daß in den allgemeinen Sätzen, welche über das Eins aufgestellt werden könnten, die volle und wahre Erkenntniß des Eins nicht ausgedrückt sei. Er soll daher gesagt haben, wenn ihm jemand erklären wolle, was das Eins sei, so wolle er sagen, was alle Dinge seien<sup>1)</sup>). Dies steht auf der einen Seite voraus, daß ihm doch die Dinge nicht durchaus nichts waren, sondern er eine Wahrheit derselben in der unbedingten Wahrheit des Eins suchte, auf der andern Seite aber auch, daß er keine andere Wahrheit der Dinge anerkannte, als die, welche in dem Eins ist.

Nach der Wahrheit der Dinge aber in dem Eins möchte er auch, wie Xenophanes und Parmenides, in der Natur suchen. Die wenigen Nachrichten, welche wir über seine Naturlehre haben<sup>2)</sup>), bezeugen im Allgemeinen, daß ihr Charakter im Wesentlichen mit der Naturlehre der übrigen Gleaten übereinstimmte. Er nahm vier Elemente an, das Warme und das Kalte, das Trockne und das Nass<sup>3)</sup>), worin man die Eigenschaften der gewöhnlichen vier Elemente wiedererkennt, außerdem eine bewegende Kraft, welche Alles regiert, die Nothwendigkeit, deren Arten Zwist

1) Eudemus ap. Simpl. fol. 21 a, 30 a. καὶ Ζήνωνά γενούμενοι τὸ εἶναι αὐτῷ τὸ ἐν ἀποδοτῇ, τὸ ποτὲ λόγοι, ἔξειν (Brandis nach Cöd.) τὰ ὄντα λέγειν. Cf. Simpl. phys. fol. 31 a.

2) Eine Schrift des Zenon περὶ φύσεως führt Simplicius an.

3) Diog. L. IX. 29. γεγενῆσθαι δὲ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἡ φύση καὶ φυχὴ καὶ ἐνδοῦ καὶ ὑγροῦ, λαμβανόντων αὐταῖς εἰς ἄλληλα τὴν μεταβολήν. Der Simplicius λαμβανόντων καὶ. darf wohl für einen Irrthum gehalten werden.

und Liebe sind<sup>1)</sup>). Von der Seele lehrte er, wie Parmenides, sie sei eine Mischung der vier Elemente, so daß zwar ein Uebergewicht unter diesen in ihr stattfinden könnte, aber nicht der gänzliche Mangel des einen oder des andern. In dem Uebergewichte des reinen Elements gegen die unreinen scheint er die Reinheit und Göttlichkeit der Seele gesucht zu haben<sup>2)</sup>.

1) Stob. ecl. I. p. 60. *Mέλισσος καὶ Ζῆνες τὸ Σύριον καὶ μύραν ἀλίδιον καὶ ἄπειρον τὸ Σύριον καὶ μὲν δὲ τὴν ἀνάγνην, ὅλην δὲ αὐτῆς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, εἰδὴ δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλαρά. λέγει (λέγουσι;) δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεῶντας καὶ τὸ μήγμα τούτων τὸν χόρομον· καὶ πρός (εἰς; Ήσαν) ταῦτα ἀναλυθῆσται τὸ μορφεῖδες. Γάρ οὐκοῦ δὲ ποτῆς ήταν οὐκοῦ δὲ αὐτῆς γεγραμμένη, welches nicht nöthig zu sein scheint, denn daß den Gleatten die bewegende Kraft und die materiellen Elemente eins sind, nur nach verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, muß aus dem Früheren klar sein, das folgende εἰδη verlangt auch αὐτῆς. Uebrigens versteht es sich, daß die Lehre des Zenon in diesem Auszuge in ihm fremde Ausdrücke übergeht ist. Das πρός ταῦτα ἀναλυθῆσται τὸ μορφεῖδες, wenn es überhaupt nur durch eine leichte Conjectur gehellt werden kann, kann nicht anders erklärt werden, als durch Hinzufügung einer Bedingung, etwa: in diese vier Elemente wird sich das Eins auflösen, wenn wir es der Meinung nach betrachten.*

2) Diog. L. l. 1. καὶ ψυχὴν κρᾶμα ὑπάρχειν ἐξ τῶν προαιρημένων κατὰ μαθεκός τούτων ἐπιχειρήσων. Das Letztere ist wieder ein Misverständniß, welches ich im Texte berichtigte habe. Stob. ecl. I. p. 62. καὶ θελας μὲν οἰταν τὰς ψυχάς, θελον δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καθαρούς καθαράς.

## Fünftes Capitel.

### Melissos von Samos.

In dem Melissos ist offenbar dieselbe Denkart, welche in den übrigen Eleaten. Er war jedoch ein Ionier, von der Insel Samos stammend, lebte in seinem Vaterlande in bedeutenden Staatsgeschäften<sup>1)</sup> und überwand als Anführer eine Flotte der Athenienser in einem Seetreffen<sup>2)</sup>. Seine Blüthe wird um die 84. Ol. gesetzt<sup>3)</sup>. Dass er den Parmenides gehört, wagen wir nicht mit Gewissheit zu behaupten<sup>4)</sup>; vielleicht kannte er nur die Schriften der Eleaten. Seine Lehre legte er in eine Schrift in unbundener Rede nieder. Sie soll den Titel über das Seiende und die Natur geführt haben<sup>5)</sup>.

1) Diog. L. IX. 24; Aelian. v. h. VII. 14.

2) Plut. adv. Colot. 82; v. Pericl. 26 (auch Suid. a. v. Mēliros), wo Aristoteles als Zeuge angeführt wird. Es sind zwei famische Kriege zu unterscheiden. G. Krüger ad Clinton. fast. Hell. Ol. 84. I.

3) Diog. L. I. 1.

4) Späterer Schriftsteller sagen es; Platon und Aristoteles den-ten davon nichts an. Die äußern Verhältnisse sind der Annahme nicht günstig. Wenn Diog. L. IX. 24. auch den Herakleitos als seinen Lehrer nennt, so ist darauf nichts zu geben.

5) Bessar. in calumn. Plat. II. 11 nach dem Alex. Aphtob. und Nikol. v. Damask.; Suid. l. l. hat nur περὶ τοῦ ὄντος. Dass er nur eine Schrift geschrieben, sagt Diog. L. I. 16.

Da Melissos in der Entwicklung seiner Lehren über das Seiende mit der Art des Parmenides die größte Ähnlichkeit hat, so können wir hier Manches übergehen, und heben nur dasjenige heraus, was ihm eigenthümlich ist und sein Verhältniß zu andern philosophischen Lehren bezeichnet. Dies besteht besonders darin, daß er seiner ganzen Stellung nach, als unter Ionern lebend, die Punkte hauptsächlich hervorheben mußte, welche gegen die ionische Naturphilosophie festzustellen waren. Melissos hat es mit Parmenides gemein, daß er nicht von dem Begriffe Gottes, sondern von dem Begriffe des Seienden aus seine Beweise führt. Darin weicht er so weit von dem Xenophanes ab, daß er ganz ausdrücklich sagt, man solle von den Göttern nicht sprechen, denn wir hätten keine Erkenntniß von ihnen<sup>1)</sup>. Dadurch tritt nun der Mittelpunkt des Systems, der Begriff des Vollkommenen, noch mehr zurück, als beim Parmenides, und die ganze Beweisführung erhält den Schein eines leeren Sophisma. Deswegen wird auch Melissos von den Alten weniger geachtet, als Parmenides<sup>2)</sup>, und Aristoteles sagt ausdrücklich, daß die Gründe des Melissos gar keine Schwierigkeiten erregten<sup>3)</sup>.

1) Diog. L. IX. 24. *αλλὰ καὶ περὶ θεῶν ξένη μὴ θεῶν ἀπογεινεσθαι μὴ γὺρε εἶναι γνῶσιν αὐτῶν.* Wenn Stob. ecl. I. p. 60 das *εύ* καὶ *πάντα* des Melissos Gott genannt wird, so ist dies wahrscheinlich nur eine ihm fremdartige Ausdrucksweise.

2) Plat. Theast. p. 185; Arist. met. I. 5.

3) Phys. I. 2. Dies bezieht sich auf die Art, wie Melissos schloß, daß Seiende sei unendlich. Arist. repreh. soph. 5; 6; 23; phys. I. 3.

Eine andere Abweichung der Lehrart des Melissos von den übrigen Eleaten findet die Alten darin, daß er lehrt, das Seiende sei unendlich. Sein Beweis ist sehr ungenau aus dem Seienden könnte nicht das Seiende werden, wenn so wäre es ja schon und würde nicht erst, und in das Seiende könnte das Seiende nicht übergehen, wenn so bliebe es ja wieder und verginge nicht<sup>1)</sup>. Wenn es aber nicht entsteht, so hat es keinen Anfang, und wenn es nicht vergeht, so hat es kein Ende; das aber, was weder Anfang noch Ende hat, ist unendlich, und mithin ist das Seiende unendlich<sup>2)</sup>. In dieser Beweisart ist es nun sehr auffallend, wie die Verschiedenartigkeit des Seienden uns fast gewaltsam aus den Augen gerückt wird, indem wir nur aufgefordert werden, auf den allgemeinen Begriff des Seienden zu blicken. Noch auffallender aber ist es, daß Melissos von der Unendlichkeit des zeitlichen Seins sowohl auf die Unendlichkeit des Seienden, aber haupt schließlich auf die Unendlichkeit des Seienden. Aber haupt schließlich. Dies scheint jedoch Melissos selbst gefühlt zu haben, und wir finden daher, daß er einen Beweis versucht hat, daß nichts etwas sein könnte, was nicht unendlich an Größe und Alles sei<sup>3)</sup>. Vielleicht verlor er sich

1) Ap. Simpl. phys. fol. 22 b. οὐτε ἐκ τοῦ ἀόντος (οἷον τε γέγνεσθαι τὸ ἄον), εἰη γὰρ ἀν οὐτω καὶ οὐ γέγνοιτο — — οὐτε εἰς ἄον (sc. τίον τε μεταβάλλειν τὸ ἄον). μένοι γὰρ ἀν πάλιν οὗτος γε καὶ οὐ φθείροιτο.

2) Ib. ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ ἄον οὐ γέγονεν, οὐκ ἀν ἔχει ἀρχὴν. οὕτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει· εἰ δέ τι ἔστιν ἄφθαρτον τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν ἄπειρον τυγχάνει ἄον· ἄπειρον ἄρα τὸ ἄον.

3) Ap. Simpl. phys. fol. 23 b. οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀτυπότον,

dafür auf die Notwendigkeit, daß alles, was mit dem zusammen ist, von diesen leiden und verändert werden müsse.

Von diesem unsicheren Grunde seiner Lehre aus leitet nun Melissos auch die Einheit, die Unveränderlichkeit und die Untrennbarkeit des Seienden ab<sup>1)</sup>). Da aber seine ganze Lehre auf der Einerleiheit dessen, was im abschönen Begriffe des Seienden gesetzt ist, beruht, so war er auch nur darauf bedacht, jeden Unterschied, welcher sich den Physikern dargeboten hätte, abzuweisen. Dass die Bekämpfung der irrtigen Meinungen der Naturphilosophen sein Hauptzweck sei, giebt er selbst zu erkennen, indem er gleich zu Anfang seiner Schrift einen Satz als Grundsatz aufstellt, welchen er nicht weiter zu beweisen für richtig hält, weil er auch von den Physikern eingekämpft werde<sup>2)</sup>). Sein Streit richtet sich aber hauptsächlich dagegen, daß es Bewegung und daß es Verwandlung der Dinge geben könne. Bewegung sei unmöglich, theils weil nur Eins sei, theils weil es kein Leeres gebe; denn Bewegung könne nur sein, wo Eins zu dem Andern komme und wo ein Leeres dem Bewegten Raum gebe<sup>3)</sup>. Ver-

ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι. — — ἀλλ᾽ ὁσπερ ἔστιν ἄει, οὐτω καὶ τὸ μέγεθος ἀπειρον ἄει χρὴ εἶναι.

1) Simpl. phys. fol. 22 b.

2) Ap. Simpl. I. l. συγχωρέεται γάρ καὶ τοῦτο ὅπό τῷ ψυστικῶν.

3) Ap. Simpl. I. l. τὸ γάρ ἡμιναοῦν κίνησιν κινεόμενον ἐκ τεινος καὶ εἰς ἔτερον τι μεταβάλλει· οὐδὲν δὲ ἦν ἔτερον παρὰ τὸ ἑών, οὐκ ἄρα τοῦτο κινήσεται· καὶ κατ' ἄλλουν δὲ τρόπον· οὐδὲν κινεύν ἔστι τοῦ ἑόντος· τὸ γάρ κινεῖν οὐδέν

änderung könne ebenfalls nicht sein, weil sonst das Vorherseirende vergehen und das Nicht-Seiende werden müßte, wenn auch nur zum Theil; wenn aber dies in dreißigtausend Jahren dem Ganzen widerföhre, so würde es in der ganzen Zeit ganz vergangen sein <sup>1)</sup>. Aber auch das Nicht-sein des Leeren verhindere die Veränderung, denn wenn man annähme, es würde aus dem Dichten das Dünnne oder aus dem Dünnen das Dichte, so sehe das erste ein Mehrwerden, das andere ein Minderwerden des Leeren voraus <sup>2)</sup>. Man bemerkt hierin deutlich den Streit auf der einen Seite gegen die mechanische, auf der andern Seite gegen die dynamische Naturphilosophie, welche aus Verdünnung und Verdichtung eines Urwesens alle Veränderung ableiten wollte.

Daraus, daß keine Bewegung sei, schloß nun ferner Melissos, daß auch das Seiende nicht getheilt werden könne <sup>3)</sup>; wenn es aber nicht getheilt werden könne, so habe es keine Theile und mithin auch keinen Körper, denn

---

ἴστιν· οὐκ ἀν οὐν εἰη τὸ γε μηδέν. οὐ κινέεται οὐν τὸ έιν· ἵποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆ, κενεοῦ μὴ ἐόντος· πτλ.

1) Ib. fol. 24 a. εἰ γὰρ ἐτεροιούται, ἀνάγκη τὸ έιν μη δμοιον εἶναι, ἀλλ’ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν έιν, τὸ δὲ οὐκ ἔιν γίγνεσθαι<sup>1</sup> εἰ τοιγαν τρισμυρισθεὶς ἔτειν ἐτεροῖον γίγνεται τὸ πᾶν, δλοιτο ἀν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ· πτλ.

2) Ib. fol. 22 b. ἀλλ’ οὐδὲ εἰς ἑωντὸ συσταλῆναι διωτέον· εἰη γὰρ ἄν οὗτως ἀραιότερον ἑωντοῦ καὶ πυκνότερον· τοῦτο δὲ ἀδύνατον. τὸ γὰρ ἀραιὸν ἀδύνατον δμοίως εἶναι πλήρες τῷ πυκνῷ, ἀλλ’ ἡδη τὸ ἀραιόν γε κενεότερον γίγνεται τοῦ πυκνοῦ· τὸ δὲ κενεὸν οὐκ ἔστιν.

3) Ib. fol. 24 a. εἰ διήρηται τὸ έιν, κινέεται· κινεόμενον δὲ οὐκ ἀν εἰη ἄμα.

der Körper könnte nicht ohne Dicke gedacht werden<sup>1)</sup>. Diese Folgerung ist dem Melissos eigenthümlich, obgleich auch Parmenides denselben Gedanken verfolgte, indem er von dem Eins lehrte, es sei weder hier noch dort. Uebrigens ist auch diese Folgerung ebenso vorschnell, als andere desselben Mannes. Wenn nun Melissos dem Seienden das körperliche Dasein absprach, so könnte man meinen, er habe ihm um so mehr, dem Xenophanes und dem Parmenides folgend, geistige Kraft beigelegt; aber wir finden überhaupt keine Spur davon, daß Melissos bei seinen Bestimmungen über das Seiende auf das Geistige blickte, vielmehr scheint das Gegentheil ihm den Vorwurf des Aristoteles zugezogen zu haben, daß er ein materielles Eins sich gedacht habe<sup>2)</sup>. Daher mag die Verwerfung des Körperlichen ihm auch nur in seiner verneinenden Weise entstanden sein.

Dieselbe verneinende Weise herrscht auch in seiner Betrachtung des menschlichen Denkens. Wenn das wahr sein sollte, was wir sehen und hören, meinte er, so müßte es

1) Ib. εἰ μὲν ἐδύ εἶη, δεῖ αὐτὸς εὐ εἰναι· δύ λόγον, δεῖ αὐτὸς σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχει πάχος, ἔχει ἀν μόρια καὶ αὐτεῖται εἰ εἶη εὖ.

2) Arist. met. I. 5. Παραμερίδης μὲν γὰρ ξοκε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐρδεις ἀπτερθαι, Mel. δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὑλην. Dies bezieht sich allerdings wohl ursprünglich auf den Begriff des ἀτελεον (s. Wendt zu Lennemann's Gesch. d. Phil. S. 201), mittelbarer Weise aber auch auf die ganze Lehre des Melissos. G. was dagegen Simpl. phys. fol. 24 b bemerk't. Wenn Brandis comm. Eleat. S. 209 den Melissos als den Erfinder des Idealismus ansieht, weil er das Eins unkörperlich nennt, so ist dagegen zu erinnern, daß dies zwar mit der negativen Seite des Idealismus zusammentrifft, von dessen positiver Lehre aber beim Mel. nichts vorkommt.

auch dem Seienden gleich sein, dessen allgemeine Bestimmungen er früher schon auseinandergesetzt hatte; es würde sich also nicht verändern können, sondern müßte immer dasselbe bleiben. Nun schiene uns aber das, was wir sehen und hören, sich zu verändern, das Warme kalt und das Kalte warm, das Harte weich und das Weiche hart zu werden, das lebende Wesen zu sterben und aus einem Lebenden ein Nicht-Seiendes zu werden, woraus wir schließen müßten, daß wir das Seiende nicht führen oder durch die Sinne empfinden; die Weisheit der Dinge also, welche nur unserer sinnlichen Empfindung nach zu sein scheine, sei nicht wirklich<sup>1)</sup>). So finden wir überall das Verneinende in seiner Lehre vorherrschend. Dies war der Ausgang, welcher der eleatischen Lehre natürlich war, daß sie immer mehr und mehr verneinend wurde, beim Zenon und beim Melissos, bis sie einer ganz vernichtenden Sophistik Machtung gab, wie wir später sehen werden.

Beim Melissos jedoch ist noch nicht Alles verneinend; das Verneinende schimmert noch aus dem Hintergrunde her vor. Als das wahrhaft Seiende, möchte er noch behaupten, sei nichts besser<sup>2)</sup>); auch sehen wir, daß er Schmerz und Kummer dem wahrhaft Seienden absprach, dagegen Gesundheit dem wahrhaft Seienden zuschrieb<sup>3)</sup>. Gute

1) Aristocl. ap. Eus. pr. ev. XIV. 17; Simpl. de coela f. 138 b.

2) Ap. Simpl. phys. fol. 24 b; de coela fol. 138 bei Deutsches Gesch. der gr. röm. Phil. C. 404. οὐ γέτος διηθετοῦ εργαστού οὐδέτερον.

3) Ap. Simpl. phys. fol. 24 a. οὐ γάρ ἀτούματος τοῖναι χρήματα εἶγονται, εἰδὲ λέγειν (vulg. λέγει) λογικούς τῷ θύεσι. — — εἰδὲ ἂτούματα εἶγονται δίνονται. οὐδὲ γέτος

daher und Gesundheit des Seienden zu erkennen, selbst in den trügerischen Meinungen über die Natur, das scheint auch dem Melissos; wie den übrigen Eleaten, als ein würdiges Streben erschienen zu sein<sup>1)</sup>.

Wir finden jedoch nur wenige Nachrichten über seine Naturlehre. Eigenthümlich mag es ihm gewesen sein, daß er zwar das Ganze für unendlich, die Welt des Werdens aber und des Vergehens für endlich ansah<sup>2)</sup>, gleichzeitig als hätte er sagen wollen, in dieser vergänglichen Welt könnte doch nie das volle Wesen des Seienden erkauft werden. Conft kommen die übrigen Naturlehren, welche ihm beigelegt werden, mit der Physik des übrigen Eleaten überein. Nothwendigkeit beherrscht ihn die Welt undtheilt sich in die entgegengesetzten bewegenden Kräfte der Liebe und des Streites; und ebenso trennt et die bei weigte Masse; das Eine sagt in vier, ein Undekor in zwei Elemente, in Feuer und in Wasser<sup>3)</sup>; beide Angaben lassen sich leicht mit der Art der eleatistischen Physik vereinen.

ὅτερον τὸ μύρις καὶ τὸ λόγ. Arist. de Gen., Zen. et Gorg. I. τοιοῦτο δὲ οὐ τὸ δύ αὐτούγενον τε καὶ αὐτούγενον μύρις τε καὶ αὐτούροι εἶναι.

1) Simpl. de coelo fol. 138 b.

2) Stob. ed. I. p. 440.

3) Stob. ed. I. p. 60; Joann. Philop. phys. b. p. 6.

## Sechstes Capitel.

## Empedokles von Akragas.

Wenn jemand begierig sein sollte, eine etwas genauere Meinung sich zu bilden über die Art, wie die Eleaten ihre Physis ausgeführt haben möchten, dem rathe ich, von den wenigen Ueberlieferungen über dieselbe ausgehend, die Physis des Empedokles zu untersuchen, und ich glaube, er wird finden, daß diese und jene auf gleichen Grundsätzen erbaut wurden. Meine Meinung ist zwar nicht, daß Empedokles in seiner Philosophie durchaus mit den Eleaten übereingekommen sei, aber seine Physis, dies ist aus den Ueberlieferungen klar, ist aus der Physis der Eleaten entsprungen, und auch dasselbe Verhältniß, welches die Eleaten, wies er ihr an zur wahren Erkenntniß. Wenn man nun noch hinzurechnet, daß die zuverlässigeren Ueberlieferungen, Nachbarschaft des Vaterlandes und die epische Darstellungsweise ihn mit dem Xenophanes und dem Parmenides verbinden, so weiß ich nicht, was uns abhalten sollte, wenn von geschichtlicher Wahrscheinlichkeit die Rede ist, ihn den Eleaten anzuschließen. Doch wir wollen uns nicht durch vorausgenommene Muthmaßungen den Blick trüben \*); seine Geschichte und seine Lehre mögen selbst sprechen.

\*) Nur muß ich freilich auch hoffen, daß man von den Annahmen, welchen Aristoteles gewöhnlich über die Lehre des Em-

Der Empedokles Geburtsstadt war Agras (Agrigentum) in Sizilien, die Nebenbuhlerin von Syrakus, eine

pedokles folge, sich nicht täuschen lasse. Wir haben schon früher erwähnt, daß Aristoteles in Deutung mythischer Darstellungsweisen nicht glücklich ist; dies trifft wie den Platon und die Pythagorier, so auch den Empedokles. Eine solche Lehrtweise war nicht nach dem Geschmack des Christ. und daher dichtet er auch eine gewisse Abneigung nicht allein gegen sie, sondern auch überhaupt gegen den Empedokles (phys. VIII. 1. Sagst, daß er keine Stande angebe; met. I. 4. φαλλητες; ib. 3 τοις λεγοις ποτερος (του Αραξαγόρου); poët. 1. ungünstige Zusammenstellung mit dem Homer; rhet. III. 5; s. überdies de gen. et corr. I. 1; II. 6.). Zuweilen aber gibt auch Christ. selbst seine Unsicherheit über die Lehre des Empedokles zu erkennen, und zwar über sehr bedeutende Punkte, z. B. de anima I. 4., wo er zweifelt, ob der λόγος die φύσις sein solle; und noch bedeutender de gen. et corr. I. 1. (ἀθηλον δὲ καὶ πότερον ἀρχὴν αὐτῶν δεῖτο τὸ εὖ ἢ τὰ πολλά, λέγω δὲ ποτὲ καὶ γῆν καὶ τὰ συντονία τούτων). Am meisten jedoch sprechen die Zusammenhanglosigkeit und die Widersprüche in den einzelnen Angaben des Christ. dagegen, daß er als ein sicherer Führer in der Bezeichnung der Lehre des Emp. angesehen werden könne. Wir bemerken über diesen Punkt im voraus das Wichtigste. Christ. legt 1) gewöhnlich dem Emp. die Lehre von den 4 Elementen als 4 Prinzipien bei, zu welchen sich alsdann noch 2 bewegende Prinzipien, die Liebe und der Haß, gesellen, also 6 Prinzipien, 2) hierzu aber kommen nun noch a) der Zufall, wie bekannt, und b) die Rotwendigkeit, phys. VIII. 1., und endlich c) erfahren wir auch, daß Emp. einen Gott im eigentlichen Sinne (ὁ εὐδαιμονεστατος θεός) angenommen habe, welcher aber freilich unwissender sein soll, als alle übrige Dinge, met. III. 4; de anima I. 5. Wenn wir nun richtig zählen, so haben wir jetzt 9 Prinzipien des Emp. nach den Angaben des Christ. Da diese jedoch eine starke Reigung verrathen, sich gegenseitig in einander aufzulösen, so läßt sich wohl erwarten, daß sie nicht alle nebeneinander und in gleicher Geltung werden bestehen können. Wir finden denn auch, daß Christ. 1) eingestehst, Emp. hätte die 4 Elemente nur wie zwei gebraucht, met. I. 4; de gen. et corr. II. 3., ja 2) zu erkennen giebt, daß alle 4 Elemente eigentlich geworben sind aus einer allen Verschiedenheit-

herische Pflicht steht. Seine Blüthe fällt von die 84. Di., gleichzeitig mit der Blüthe seiner Vaterstadt<sup>1)</sup>). Die Familie, aus welcher er stammte, scheint zu den angesehensten und reichsten gehört zu haben. Gewöhnlich wird er den Pythagoräern zugezählt; aber die Nachrichten hierüber sind theils neu, theils fabelhaft und gegen die richtige Zeitrechnung<sup>2)</sup>. In seiner Lehre finden sich zwar einige Spuren seiner Kenntniß pythagorischer Lehren, aber das, was er von diesen sich aneignen möchte, ist doch

ten zum Grunde liegenden Natur, da gen. I. 1., also nur als untergeordnete Prinzipien betrachtet werden können; 3) aber nennt Christ. jene Natur die *spilla*, met. III. 1; 4., so daß also hier nach auch die bewegende Kraft mit der bewegten Materie zusammenfällt; 4) endlich ergiebt sich, daß Gott im eigentlichen Sinne nach dem Emp. eben diese eine Natur ist, met. III. 4. Aus allen diesen Angaben des Christ. selbst folgt unzweideutig, daß er uns nicht hinlänglich belehrt über den Unterschied, welcher zwischen den höchsten und den untergeordneten Prinzipien des Empedokles zu machen ist, sondern gewöhnlich bei den letzten stehen bleibt. Wir sagen noch hinzzu, daß aus andern wahrscheinlichen Angaben sieht, daß auch die entgegengesetzten bewegenden Kräfte unter den Begriff der Rotwendigkeit zusammenfallen. Daß aber der Bausk als Prinzip vom Emp. angegeben werde, folget Christ. selbst aus Stellen des empedocleischen Gedichts, welche nur in ger zu wörtlicher Auslegung zu einem solchen Missverständnisse führen könnten.

1) Diog. L. VIII. 74. Ueber den Empedokles hat sehr gelehrt, aber gesellschaftlich der höheren Kritik sich enthaltenb, gehandelt Sturz Empedocles Agrigentinus. Lips. 1805; über die Fragmente, welche Sturz gesammelt, ist zum Theil zu vergleichen Am. Peyron Empedocles et Parmenidis fragmenta etc. Lips. 1810. Ueber seine Philosophie vergl. meine Abhandlung über die phl. Lehre des Emped. in Wolf's liter. Analekten IV.

2) Schurk §. 8. Mox bis Angabe b. Simpl. phys. fol. 6 b. würde alt sein, wenn sie nach dem Theophrast wäre, wie Brandis Gesch. d. gr. röm. Phil. S. 189 annimmt, was ich aber bezweifle.

nur gering und nicht in das Wesentliche eindringend. Da-  
gegen wird er nach dem Theophrastos und dem Alkidas  
mas ein Schüler und Nachahmer des Parmenides ge-  
nannt<sup>1)</sup>, und wenn Hermippus ihn einen Schüler des  
Zenophanes nannte, dessen epische Dichtart er auch nach-  
geahmt habe<sup>2)</sup>, so ist das erste zwar gegen die Zeitrech-  
nung, das andere aber scheint aus einer Vergleichung der  
Werke beider Männer hervorgegangen zu sein und zeugt  
für die Verwandtschaft der empedoleischen und der elea-  
tischen Darstellungsweise. Dass Empedocles auch den Anax-  
agoras gehört habe<sup>3)</sup>, scheint nur aus der Ähnlichkeit  
seiner mechanischen Naturerklärung mit der anaxagorischen  
entnommen zu sein. Von den Reisen, welche dem Em-  
pedocles zugeschrieben werden, sind die nach Italien<sup>4)</sup> und  
die nach Athen<sup>5)</sup> bemerkenswert. Das Leben des Em-  
pedocles ist mit manchen Fabeln aufgeschmückt worden,  
welche ihm wunderthätige Heilungen, Beschwichtigung der  
Fest und der Winde, endlich ein wundersames Ende zu-

1) Diog. L. VIII. 55; 56; Suid. s. v. Παρμενίδης; Olympiod. ad Plat. Gorg. bei Sturz p. 34; Simpl. in phys. l. l. Εργ. — Παρμενίδου πληναστὴ καὶ ὀντοτρόπος. Alcidamas war ein Schüler des Gorgias, welcher wieder ein Schüler des Empedocles war. Doch ist das, was für seinen Bericht ausgegeben wird, mit offensbaren Unrichtigkeiten in Verbindung gebracht. Meine Na-  
nahme über die Person des Alcidamas ist die gewöhnliche, wird aber von Brandis Gesch. d. gr. odm. Phil. S. 190 bezweifelt.  
Vergl. dagegen Foss de Gorg. Leont. p. 17.

2) Diog. L. I. 1.

3) Ib.

4) Diog. L. VIII. 52.

5) Suid. s. v. Αἰξάνων.

schreiben. Wenn wir alles Einzelne hiervon, welches keine sichere Beglaublichigkeit hat, bei Seite sezen, so ist es doch gewiss, daß er vom Alterthum als ein wunderthätiger Mann betrachtet wurde<sup>1)</sup>), und die Bruchstücke seiner Schriften beweisen, daß er selbst Kenntnisse sich zuschrieb, welche über das Maß der menschlichen Beschränktheit hinauszugehen scheinen<sup>2)</sup>). Damit stimmt auch die Meinung, welche er von sich erregt, überein; er erscheint sich als ein unsterblicher Gott, der, wohin er auch kommt, von Männern und Weibern verehrt wird, schon durch seine Kleidung als ein Priester und Liebling der Götter sich verlindend<sup>3)</sup>). Worauf er diese Würde flügt, das ist seine übermenschliche Heilkunde, seine Gewalt über das Wetter, seine Gabe der Weissagung, seine Einsicht in die Entstehung und in das Wesen der Dinge<sup>4)</sup>; wenn er durch alles dies selbst zur göttlichen Würde erhoben zu sein glaubte, so eignete er sich damit nur im voraus etwas zu, was er allen ausgezeichneten Menschen, Wahrsagern, Dichtern, Aerzten und Führern des Volks, nach ihrem Tode versprach<sup>5)</sup>). Sein Leben war seiner Lehre und seiner Meinung von sich gemäß; seinen großen Reichthum und das Ansehen in seiner Vaterstadt, welches ihm seine Freigebigkeit, sein uneigennütziger Gemeinsinn und

1) Diog. L. VIII. 59.

2) V. 399—406; v. 373 Sturz, dessen Ausgabe der Fragmente ich immer citiren werde.

3) V. 364 sq. Sturz §. 7.

4) V. 92; Sturz erklärt diesen Vers nicht richtig.

5) V. 407 sq.

seine geistigen Gaben verschafften, beweiste er nicht, um sich großen Einfluß in Staatsgeschäften zu eringen, vielmehr, als ihm die Herrschaft über Akragas angetragen wurde, soll er sie ausgeschlagen haben<sup>1)</sup>; und dennoch wird ihm Hochmuth vorgeworfen, welcher in seiner ausgezeichneten, priesterlichen Kleidertracht offenbar geworden sein soll. Dieser anscheinende Widerspruch wurzelt wohl darin, daß Empedokles weltliches Ansehen verschmähte, um als ein göttlicher Mann zu erscheinen. Damit hängt denn auch auf das Genaueste zusammen, daß er, dem Pythagoras sich anschließend, ein Leben harter Zugendübungen empfahl<sup>2)</sup>). Ueber seinen Tod wird mancherlei Seltsames, wie es dem Manne geziemt, gefabelt und Verschiedenes erzählt. Das Wahrscheinlichere von diesen Erzählungen ist, daß er, aus seiner Vaterstadt vertrieben, nach dem Peloponnes entwichen sei und dort seinen Tod gefunden habe<sup>3)</sup>).

Unter den Schriften, welche von den Alten dem Empedokles zugeschrieben wurden, sind einige unrecht, anderer Dasein darf bezweifelt werden<sup>4)</sup>. Berühmt sind unter ihnen drei Bücher über die Natur<sup>5)</sup>, welche sich lange

1) Diog. L. VIII. 63 — 67. Angeblich nach dem Aristoteles.

2) V. 377 — 392.

3) Diog. L. VIII. 67; 71; 73; cf. Starz S. 8. Die von uns angenommene Erzählung ist vom Limnos, welcher den Emp. in seiner Geschichte öfters erwähnte. Die bekannte Erzählung von seinem Tode im Ätna läßt sich auf den Herakleides von Pontos, einen wenig zuverlässigen Zeugen, zurückführen, welcher jedoch an das Wunder glaubte.

4) Starz p. 85 sq.

5) Das dritte wird angeführt Tzetzes chil. VII. 522.

erhalten haben<sup>1)</sup> und aus welchen uns bedeutende Bruchstücke gerettet sind<sup>2)</sup>). Wenn sonst noch ein Werk unter dem Titel „Reinigungen“ von ihm angeführt wird, so scheint dies einen Theil der Schrift über die Natur gebildet zu haben<sup>3)</sup>). Dieses Werk war in epischer Form abgefaßt, nach der Art, wie das Lehrgedicht des Parmenides; seine dichterische Kraft wird von den Alten gelobt. Aristoteles aber tadelte den Empedokles, daß er keine Gründe für seine Meinungen angebe<sup>4)</sup>), welches sich jedoch aus der epischen Form, in welcher alles mehr als Erzählung auftreten mußte, wie es auch mit der Physik der Eleaten der Fall war, und aus dem priesterlichen Ansehen, welches Empedokles sich beilegte, erklären läßt<sup>5)</sup>.

1) Simplicius besaß sie noch.

2) Sturz hat 418 Verse gesammelt, von welchen aber freilich einige wegfallen möchten, wenn man die unechten und die sich wiederholenden abrechnet; dagegen sind sie zu vervollständigen aus der oben angeführten Schrift von Neystadt. Die ganze Schrift soll 5000 Verse umfassen; wir würden also etwa noch den zehnten Theil des Ganzen besitzen.

3) Καθαρισμός, religiöse Reinigungen. Diog. L. VIII. 77.

4) Phys. VIII. 1.

5) Wenn Empedokles nach dem Krit. der Rhetorik genannt wird, Quint. III. 1; Diog. L. VIII. 57; IX. 25; cf. Sturz p. 24; 25; 29 sq.: so ist dies entweder ein Missverständnis, oder vom Krit. im Scherz gesagt worden, weil Emped. Lehrer des Gorgias war, der in dem Sophisten des Krit., wahrscheinlich einem Gespräch, dem Verfasser als Stellscheibe dienen möchte. Wenigstens sehen wir nicht ein, wie Empedokles in sein Werk rhetorische Regeln habe einslechten können. Wendt zu Kennermann S. 276 bezieht es auf seine mündlichen Vorträge, von welchen wir keine Nachrichten haben. Dagegen hat von Leutsch allg. Zeit. 1834 Nr. 198 den Einfluß der rhetorischen Hal-

Der Form epischer Gedichte gemäß ging wohl wahrscheinlich Empedokles von einem Anrufe der Muse oder irgend einer begeisternden Gottheit aus, als deren Belehrungen er sodann, gleich dem Parmenides, seine Meinungen aufstellen möchte. Diese Vermuthung begünstigen mehrere Stellen seines Gedichts, welche den Beistand der Götter und der Muse anslehen. So sagt er, nachdem er das Treiben derer verworfen hat, welche der wahren Kunst nicht trauen:

Haltet zurück, ihr Götter, von Dieser Nasen die Zunge;  
Nur aus heiligem Mund ergießet lautere Quelle.

Und dich, Muse, mit Vielem vertraut, weisartige Jungfrau,

Fleh' ich an, zu vernehmen, was Tagesgeburtten ver-  
dönnt ist \*).

Und abgesehen sieht er außerdem, daß ihm die Muse nicht mehr verkündert solle, als zu offenbarten fromm ist, und sieht darauf hinzu, daß wir vermittelst der Sinne

tung des emp. Gedichts auf die Bereitsamkeit des Gorgias nachzuweisen gesucht, welchen wir nicht leugnen wollen.

\* ) V. 339. ἀλλὰ θεοί, τῶν μὲν μανῆην ἀπορέψατε γλώσσης,  
ἐκ δ' ὄστων στομάτων καθαρὴν ὁχετεύσατε πηγὴν.  
παῖς σε, πολυμνήστη, λευκάλευς, πάρθενε Μοῦσα,  
ἄντεμαι, ὃν Θέμις ἔστιν ἐφημεροῖσιν, ἀκρόειν.  
πέμπε τῷδε εὐερβῆνε ἐλάσσονδε εὐήγειρον ἔρμα,  
μηδέ σε γ' εδέξαιο βιήσεται ἄνθεα ειμῆς,  
πρὸς θηγῶν ἀγελέσθαι, εἰφ' ϕ' δὲ ὄστης πλέον εἰπεῖν.

Aus diesen Versen sieht man schon, wie schwer es ist, den genauen Sinn derselben zu entdecken; noch mehr zeigt sich dies in den folgenden, aus welchen man nur das im Text Gesagte errath. Der Commentar von Heyn befriedigt nicht und kann nicht befriedigen wegen der Schwierigkeit der Sache.

durch den Verstand zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen sollten:

Diesen Versen gemäß steht uns auch Gertos der Empiriker die Lehre des Empedokles vom Erkennen auseinander: nicht durch die Sinne würde die Wahrheit erkannt, sondern durch die richtige Vernunft, diese aber sei theils eine göttliche, theils eine menschliche, jene unaussprechbar, diese aussprechbar<sup>1)</sup>). Von Klagen über der Menschen geringe Erkenntniß ist sein Gedicht voll:

Kurzes Geschicks, gleich Rauch vor dem Wind' erhaben verwehn sie,

Dem allein vertrauend, worauf nur eben der Sinn stieß,  
Stets umhergetrieben. Er wünschet das Ganze zu finden,  
Doch umsonst; nicht schaubar ist es den Männern; noch  
hörbar,

Nicht der Verstand erreicht's; Du nun, wenn Du also  
geirrt hast,

Wirst vertrauen; nicht weiter ja reicht der Menschen  
Erkenntniß<sup>2)</sup>).

Obgleich nun diese Klagen über das menschliche Elend der griechischen, ja der menschlichen Ansicht überhaupt gemäß

1) Adv. math. VII. 122. *κριτήριον είναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὅρθὸν λόγου· τοῦ δὲ ὅρθου λόγου τὸν μὲν τινα θεῖον ὑπάρχειν, τὸν δὲ ἀνθρώπινον· ὥν τὸν μὲν θεῖον ἀνέξουστον εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρώπινον ἔξουστόν·*

2) V. 327. *ωχύμοροι, καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπτειν, αὐτὸδ μόνον πεισθέντες, διῷ προσέκυρσεν ἔκαστος, πάντος ἐλαυνόμενος· τὸ δὲ οὐλον ἐπεύχεται εὑρεῖν αὐτῶς, οὐδέ ἐπιδερκτὰ ταῦθ' ἀνδράσιν, οὐτέ ἐπακούστα οὔτε γόφη περιληπτά· οὐ οὖν, ἐπεὶ ἂδ' ἐλαύσης, πεύσεως, οὐ πλεῖόν γε βροτεῖν μῆτες ὅρωρε.*

find, so erkennt man doch schon in ihrer vorherrschenden Richtung auf die Erkenntniß, noch mehr in der Anklage der Sinne, ja selbst in den einzelnen Ausdrücken <sup>1)</sup> die Verwandtschaft des Empedokles mit dem Eleaten.

Für die philosophische Lehre des Empedokles ist es besonders zu merken, wie er einen Gegensatz zwischen menschlicher und göttlicher Erkenntniß macht, und diese, der eleatischen Lehre gemäß, als die Erkenntniß Gottes, des einen, welcher Alles regiert, betrachtet; denn Gott ist, wie die göttliche Wahrheit, unaussprechbar, kein Sterblicher hat die Vereinigung aller Dinge durch die Liebe gesehen <sup>2)</sup>), und ganz wie Xenophanes streitet unser Philosoph gegen die vermenschlichenden Vorstellungen von Gott:

Nicht an Gliedern gebaut ist er mit menschlichem Kopfe,

Nicht vom Nacken herab ein Paar des Gezweiges ihm ausstreckt,

Nicht sind Füß' ihm gegeben, nicht schnelle Schenkel,  
noch Schamtheil,

Sondern heiliger Geist, unsagbarer, ward ihm zum Loose,  
Welcher mit schnellen Gedanken umher durchfähret das Weltall <sup>3)</sup>).

1) Man vergleiche: die höchste Wahrheit heißt *πλοτίς* beim Parm. u. b. Emp., ihr entgegengesetzt die *δόξα* v. 301, *ρόεις* u. *ροεῖν*, bei beiden in doppeltem Sinne, das *οὐλον* u. *πλέον* bei beiden, die *γνῶν* des Emped. entsprechen den *μελῆ* des Parmenides. Man könnte dies Verzeichniß leicht noch vermehren.

2) V. 57.

3) V. 296. οὐτε γὰρ ἀνθρομή κεφαλῇ κατὰ γυῆς κέκασται,  
οὐ μὲν ἀπαλ ῥάτειρ γε δύο κλάδοι ἀλεσσουσι,  
οὐ πάδες, οὐ δεὶ γοῦν, οὐ μῆδει λαγρίσσει,

Nun scheint er sich hierbei von den Gleaten nur darin entfernt zu haben, daß er die verneinende Seite ihrer Lehre, in welcher sie das unaussprechliche Eins als untheilbar, von allem Werden geschieden, unzeitlich und unendlich darstellen, in seiner Darstellung zurücktreten ließ, dagegen in der Natur, soweit es menschlichen Gedanken vergönnt ist, das Wahre zu erforschen suchte. Man kann sagen, Empedokles und Zenon stellten uns die beiden entgegengesetzten Seiten der eleatischen Lehre vor; beide sind als Schäler des Parmenides zu betrachten, der eine aber hat, der Hauptsache nach, nur die Lehre vom Übernatürlichen vertheidigt, der andere dagegen seine Naturlehre weiter entwickelt.

In dieser ging nun Empedokles ganz von der Ansicht der Gleaten aus, daß alles Wahre Eins sei. In seiner Einheit ist es einer Kugel gleich; er nennt es den Sphäros, in welchem schon die Alten den Gott des Empedokles erkannt haben \*):

ἀλλὰ φρὴν ἔργη καὶ ἀθέσφατος ἐπλετο μοῦνον  
φροντίσαι κόσμον ἀπαντα καταΐσσουσα θοῆσι.

Cf. v. 302—304.

\*) Arist. de anim. I. 5; met. III. 4. τιθησι μὲν γὰρ (ὁ Ευπ.) ἀρχήν τινα τῆς φύσεως τὸ νεῖκος· δόξεις δ' ἄν οὐδὲ  
ἴπετο τοῦτο γεννᾶν ἔξι τοῦ ἑνός· ἀπαντα γὰρ δι τούτου τέλια  
ἴσται πλὴν δὲ θεός — — εἰ γὰρ μὴ ἦν (τὸ νεῖκος) ἐν τοῖς  
πράγμασιν, ἐν ἀν ἦν ἀπαντα, ὡς φροντ. De gen. et corr. II.  
6. δὲ δὲ (Ευπ.) τὴν μέτιν μόνον ἐπανεῖ. κατοι τὰ γε στοι-  
χεῖα διαχρύει οὐ τὸ νεῖκος, ἀλλ' η φύσις τὰ φύσει πρότερα  
τοῦ θεοῦ. θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα. Dass die Elemente physis πρό-  
τερα τοῦ θεοῦ seien, ist Folgerung des Arist., welche er selbst sonst  
dem Emp. nicht zugemessen magt. G. de gen. et corr. I. 1.

Also stehet er fest im starken Busen des Einflangs,  
Rund der Sphäros umher, vergnüglicher Ruhe sich  
freuend<sup>3).</sup>

Als eine vollkommene Einheit wird er auch als ein Werk  
der Liebe betrachtet; von ihr wird er regiert, der Herr-  
scherin der vollkommenen Glückseligkeit und Wissens des  
Lebens<sup>4)</sup>, ja mit ihr ist er eins. Dein auch dem Em-  
pedokles, so wie den Gleuten, ist das Materielle von der  
wirkenden Kraft nicht geschieden. Die Liebe, als die ein-  
gende Gottheit, als die einzige wahre Kraft, hende sich  
Empedokles, so wie Parmenides, als von der Mitte der  
Welt aus wirksam und Alles durchdringend<sup>5).</sup> Sie ist  
ihm das Eins als die Ursache, welches alles einigt<sup>6)</sup>; ja

---

Daß der Sphäros der Gott des Empedokles sei, sagt ausdrücklich  
Proel. in Acib. I. p. 118 Creuz. G. Sturz p. 277 — 292.

1) Simpl. phys. fol. 272 b; cf. Peyron p. 62 sq.; Brandis  
comment. Eleat. p. 132; Sturz v. 28.

*οὐτως ἀρμονής πυκινῷ κρυψῷ ἐστήριχται,  
ερεῖδος, ρυπαντερός, μαρτύ περιγράψει γαλεν.*

2) V. 97, 185 sq., 205 sq., wo die uralte Gottheit die Kyprie  
ist. Dies beweist Brandis Gesch. der gr. rdm. Phil. G. 203;  
Schein. Museum III. G. 127. Das Fragment ist ja allerdings rdh.  
selhaft, wenn es aber nach der philosophischen Lehre des Empedo-  
cles gebraut werden soll, so sprechen für meine Auslegung die Aus-  
drücke Zeus und Poseidon, von welchen der erste entschieden das  
Feuer, der andere wahrscheinlich das Wasser bedeutet, und mithin  
scheint die Abwesenheit des Dienstes dieser Götter auf einen Zustand  
zu gehen, in welchem die Elemente noch nicht auseinandergetre-  
ten sind.

3) V. 57; 186 sqq.; theolog. arithm. p. 8 sq.

4) Arist. met. III. 4. *Ἐμπ. — — λέγει, οὐ τὸ ποτὲ τὸ  
ἴριον· δόξεις γὰρ διὰ λέγειν τοῦτο τὸν φύλακα εἶναι· αὐτὸν  
γάρ τοιούτον τὸν διάφορον πάσου.*

er scheint sie als alleinigen Grund aller Dinge und als das einzige Seiende bezeichnet zu haben<sup>1)</sup>), so wie er auch in anderer Beziehung die vier Elemente als die materiellen Grundlagen alles Daseins als Eins gesetzt haben soll<sup>2)</sup>). In einer andern Richtung seiner Darstellung nannte er auch die eine bewegende Kraft, die Einheit der Liebe und des Hasses, die Nothwendigkeit, von welcher alles abhänge<sup>3)</sup>). Diese Seite der Weltkraft scheint Empedocles dann besonders hervorgehoben zu haben, wenn er auf die traurige Lage der Dinge, auf den Irrthum, in welchem wir leben, blickte<sup>4)</sup>), so wie er alsdann auch den Widerstreit der Kräfte untereinander, welcher der Liebe entgegengesetzt ist, als Ursache in die Weltbildung einführt; denn:

Alle stritten nun nacheinander die Glieder des Gottes<sup>5)</sup>.

Die Erkenntniß dieses Weltganzen ist nun das, nach welchem der Mensch streben soll; aber nur unvollkommen

1) Ib. 1. οἱ δὲ τὸ πάνταν χαλεπότατον καὶ πλεονήρην ἀπορέαν ἔχον, πότερον τὸ Σὺν καὶ τὸ θύν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἐλεγούσι οὐχ ἔτερόν τι έστω, ἀλλ᾽ οὐδετέρων ὄντων η οὐ, ἀλλ᾽ ἔτερόν τι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐπιφῆνος φύλλαν, ἄλλος δέ τις πῦρ, δὲ δὲ θάρρον, δὲ δέ αέρα.

2) Arist. de Xen., Zen. et Gorg. 2. καὶ εἶναι τῇ μὲν μήτερ πολλά τε καὶ τῇ διακρίσει, τῇ δὲ φύσι τέτταρ' ἀρετῶν αἰτίαν η Σὺν.

3) Von der Nothwendigkeit im Allgemeinen Arist. phys. VIII. 1; Cic. de fato 17; von ihr neben den beiden andern bewegenden Ursachen Simpl. phys. fol. 107 a; von der Nothwendigkeit als allgemeiner bewegender Kraft. Simpl. phys. fol. 43 a; Plut. de plac. phil. I. 26; de anim. procr. 27.

4) V. 8 sq.; 192; Simpl. phys. fol. 272 b; cf. Peyron p. 52.

5) Peyron l. l. πάντα γὰρ ἔξειν πολεμίσατο γνῶν θεοῖς.

kann er sie erreichen, indem er in sich selbst die Werke der Liebe erblickt. Von dieser sagt daher Empedokles:

Schau' im Geiste sie an und siege nicht staunenden Aus-

ges,

Sie, die auch sterblichen Gliedern sich eingeboren erzeugt,  
Durch sie denken sie Liebes und schaffen auch ähnliche  
Werke,

Rufen sie Freudigkeit und Aphrodite mit Namen.

Doch niemand ersah sie in aller Dinge Umkreisung,  
Keiner der Sterblichen<sup>1)</sup>.

Die menschliche Erkenntniß nämlich, weil der Mensch nur als ein aus der göttlichen Einheit herausgeschrittener Theil der Welt betrachtet werden kann, ist durch den Streit und den Haß unvollkommen; sie kann zwar alle Elemente des Ganzen erkennen, aber nicht in ihrer vollendeten Einheit, in welcher doch ihre Wahrheit besteht. Die wahre Einheit der Dinge ist nur sich selbst offenbar; sie ist der göttlichen Erkenntniß vorbehalten<sup>2)</sup>.

1) V. 58. τὴν σὺ νόφ δέρκεν, μηδ' ὅμμασιν ἡδο τεθηπός,  
ἥτις καὶ θυητοῖσιν νομίζεται ἐμφυτος ἄρθρος,  
τῇ τε φύλα φρονέουσ' οὐδὲ δμοῖσι ἔργα τελοῦσι,  
γηθοσύνην καλέοντες. ἀπώνυμον ἡδὸν ἀρροδέτην.  
τὴν οὔτες μεδὲ ἀπασιν ἐμβομβήνη δεδέηται  
θυητὸς ἀνήρ.

2) Ich sehe hier eine Stelle des Krit. her, welche beweist, wie dem Emped. eigentlich das Eins Liebe und Alles ist, wie er aber in seinen physischen Erklärungen doch gedenktigt ist, auch von dem Streite wie von etwas Eriendem zu reden. Met. III. 4. τεθηποι μὲν γάρ ἀρχήν τινα τῆς φρονᾶς οὐ νεῖκος· δέξειε δὲ ἀν οὐ-  
θὲν ἥπτον καὶ τοῦτο γεγνῶν ἔξω τοῦ ἑνός· ἀπαγτα γάρ ἐκ-  
τούτου τάλλα ἔστι πλὴν οὐ θεός. — οὐδὲ καὶ συμβαλει εἰτε  
τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἥπτον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων·

In der Einheit des Sphäros sind nun alle Elemente des Seins in Liebe beschlossen ohne alle Verschiedenheit<sup>1)</sup>; von allem Staute fass, führen sie in ihm ein seliges Leben voller Heiligkeit:

„Jenen war nicht Zeus ein Gott, noch gewaltiger Schlachtlärm,

Noch auch Zeus der Herrscher, noch Kronos, noch auch Poseidon,

Connem Königin Kypnis.

Und so beschreibt Empedokles weiter, wie dort nicht unreine blutige Opfer der Götter vorgebracht wurden und man sich der Fleischspeisen enthielt<sup>2)</sup>, „alles nach seinem

---

οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στρογγεῖα πάντα· τὸ γέροντες οὐκ ἔχει,  
η̄ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμολογού τῷ ἀμοδῷ. — οἱ δὲ περὶ φύσεως,  
οἰον Ἐμπ. ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγουν λέγει, δὲ ποτε τὸ  
Ἐν ἑστὶ· δόξειε γὰρ ἣν λέγειν τοῦτο τὴν φύσιν εἴναι· αὐταὶ  
γοῦν ἐντὸν εὖλοι τοῦ θεοῦ εἶναι μᾶστιν. Der mittlere Satz enthält  
eine Folgerung des Arist., welche das Innernste der Lehre des Em-  
pedokles trifft.

1) Arist. de gen. et corr. I. 1. Ἐμπ. — — ὅταν εἰς ἐν  
συνεγένη τὴν ἀπασσαν φύσιν πλὴν τοῦ νεκροῦ, ἐκ τοῦ ἐν  
γίγνεσθαι πάλιν ἔκσπεσον· ὡς δὲ ἐνδε τοῦτος ὅτι διαφο-  
ραὶ τιαι καρδιομένηι καὶ πάθει λύθεται τὸ μὲν ὑδωρ, τὸ δὲ  
πῦρ πτλ. — — ἀφειρουμένων οὐν τούτων διαφορῶν (εἰσὶ γὰρ  
ἀφαλότεραι, γερνήσαντα γε) πτλ. — — διόπερ τὰ τοῦτα δὲ ἐνδε λύε-  
ντηθῆσαν, οὐ γὰρ δὴ πῦρ γε καὶ γῆ καὶ ὑδωρ ἔτι ὅταν δὲ ἡν τὸ πᾶν.  
Diese Stelle muß ich der Ansicht entgegensetzen, welche Brandis im  
rhein. Mus. a. a. D. S. 181 äußert, daß der Haß auch für den Sphä-  
ros noch seine Bedeutung habe, indem er verhindere, daß die ver-  
schiedenen Elemente nicht durch das Band der Liebe zusammenwöhjen.  
Es giebt in der That keine verschiedenen Elemente im Sphäros,  
sondern die verschiedenen Elemente sind nur untergeordnete Prinzipien.

2) V. 805. οὐδὲ τις ἦν κεβρούσας Λόγης θεός, οὐδὲ Κυδομένης,  
οὐδὲ Ζεύς βασιλεύς, οὐδὲ Κρότος, οὐδὲ Πλοτίνην,

Vorstellungen von einem heiligen Leben. Dann aber erwähnt er auch, wie diese Einheit der Natur durch die eigne Schuld der Glieder des Gottes aufgehoben worden sei:

So Nothwendigkeit ist's, der Götter ewiger Ausspruch,  
Sollte mit Schuld, mit Mord die holden Glieder be-  
flecken

Sich ein Dämon, bestimmt zu ewig dauerndem Leben,  
Dass er tausend Zeiten umirr', entfremdet den Sel'gen,  
Wie denn auch ich jetzt bin ein Flüchtling von Gott  
und im Exil,

Rasendem Zwiste gehorsam<sup>1)</sup>.

Man sieht hierin, wie ihm die Kraft des verderblichen Hasses (*νεῦκος*, *ἔχθος*, *κότος*<sup>2)</sup>), nicht außer den Dingen selbst liegt, sondern in ihnen, so wie ihm ja auch die Liebe in den Dingen ist, und man begreift, wie ihm überhaupt eine Vorstellungsbart eigen ist, welche die Einheit des Bewegenden und des Bewegten, des Erkennenden

ἀλλὰ Κίπρις βασίλεια. —

τὴν οὐ γ' εὐσεβεσσαιν ἀγάλμασιν θάσκοντο,  
γραπτοῖς τα ζώασι, μύροισι τε θαυματεόδμοις,  
σμύρης τ' ἀχρήτου θυσίαις, λιβάνου τε θυαύδους  
ξουθῶν τε σπονδάς μελιτῶν φιπτοῦντες ἐς οὖδας,  
ταύρων δ' ἀχρήτοισι φόνοις οὐ δεύτερο βαθμός,  
ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,  
θυμὸν ἀποδημούσας ἐδραγάν ήτε γυῖα.

1) V. 8. ξοτιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,  
εὗτε τις ἀμπλακήσι φόνῳ φίλᾳ γυῖα μιήτη  
θαύμων, οὐ τε μακρανόνος λελάχασθε βίοιο,  
τρές μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι  
τῇ καὶ ἔγὼ νῦν εἰμι, φρυγάς θεόθεν καὶ ἀλήτης,  
νείκει μαυρομένῳ πίενος.

2) V. 50; 51; 74; 98; 132.

und des Erkannten festhält, und in welcher er sogar der Liebe Länge und Breite zuschreibt, also ihr ein körperliches Dasein beilegt<sup>1)</sup>), ob er sie gleich nicht mit den Augen will schauen lassen.

Aber indem er in die Sonderung der natürlichen Dinge einging, unterschied er auch die bewegende Kraft von der bewegten Masse. Daz ihm die Kräfte in der Welt nur bewegende, auf keine Weise aber verändernde Kräfte sind, bezeichnet seine Naturlehre als eine mechanische. Den Grundsatz der mechanischen Physik spricht er mehrmals in seinem Gedichte deutlich aus:

Thörichte! nicht ist ihnen gewährt weitreichende Einsicht,  
Welche hoffen, es werde zuvor Nicht-Seiendes werden  
Oder sterben etwas und gänzlich gehen zu Grunde<sup>2)</sup>.  
Es ist unmöglich, daß aus dem Nicht-Seienden Etwas  
werde und daß jemals das Seiende aufhöre zu sein<sup>3)</sup>:  
Andres verkünd' ich Dir, nicht ist natürliches Werden  
Sterblicher Dinge und nicht Vollendung verderblichen  
Todes,  
Sondern allein Gemisch und Entmischung besteht der  
Gemischten;

1) V. 80. *νεῦκος οὐλόμενον δέχα τὸν ἀτάλαντον ἀπάντη,*  
*καὶ φύλη μετὰ τοῖσιν, ἵση μῆκός τε πλέτος τε.*  
Cf. Arist. met. XII. 10.

2) V. 109. *τήποιστ οὐ γάρ σφιν δολικόφρουνες εἰσι μέ-*  
*ρημῖσιν,*  
*οἵ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ οἱν διπλίουσιν,*  
*ἥξεν καταθυήσκειν τε καὶ ἐξέλλυσθαι ἀπάντη.*

3) V. 124 sq.

Sterblichen Menschen wird sie genannt natürliches Werden<sup>1)</sup>.

Sätze und Lehren, welche ganz der eleatischen Ansicht und Ausdrucksweise entsprechen.

Empedokles mußte demnach gewisse ursprüngliche Stoffe annehmen, und er schloß sich hierin der gewöhnlichen Vorstellung von den vier Elementen an. Diese Elemente, welche er mit Götternamen schmückt, die alte Mythologie in physischem Sinne deutend<sup>2)</sup>, denn sie erscheinen als göttliche, unsterbliche Kräfte in der Natur, diese bilden alles das, aus welchem sich die einzelnen Erscheinungen in der Natur zusammensezten:

Aller Dinge höre zuerst vier Wurzelgeschlechter,  
Feuer und Wasser und Erd' und Aethers gewaltige Tiefe,  
Denn aus diesen ist alles, was war, was ist und was  
sein wird<sup>3)</sup>.

Damit nun niemand die Verwandtschaft dieser Lehre mit der des Parmenides verkenne, ist uns auch überliefert worden, daß Empedokles die vier Elemente wie zwei betrachtete, indem er das Feuer allen übrigen Elementen, welche ihm eins sind, entgegensezte<sup>4)</sup>; und offenbar ist es aus

1) V. 105. ἄλλο δέ τοι λέρω· φύσις οὐδενὸς ζοτιγία ἀπάντει  
θυητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτου τελευτή,  
ἄλλὰ μόνον μῆτις τε διάλλαξις τε μηγέτειν  
ζοτιγία, φύσις δὲ βροτοῖς δυνομάζεται ἀνθρώποισιν.

2) V. 26 sq.

3) V. 160. τέσσαρα γέρο πάντειν διδύματα πρῶτον ἔκουε,  
πῦρ καὶ θερμός καὶ γαῖαν οὐδὲν αἰθέρος ἄπλετον ὑψες,  
ἴκι γὰρ ταῦν, δσα τ' ἡμ., δσα τ' ξυσταῖ, δσσα τ' ζασιν.

4) Arist. met. I. 4; de gen. et corr. II. 3.

den einzelnen Naturerklärungen, daß ihm das Feuer das Vorzüglichere in der Mischung der einzelnen Dinge war, so wie es dem Parmenides das Wahre in den Dingen bedeutet. Denn die wärmern Geburten sind dem Empedokles die männlichen, die kälteren die weiblichen<sup>1)</sup>), geringere Einsicht entsteht aus kälterem Blute<sup>2)</sup>), und Tod und Schlaf gehen aus der gützlichen oder theilweisen Trennung des Feuers von den übrigen Elementen hervor<sup>3)</sup>). Und hierbei ist wohl Empedokles nicht stehen geblieben, sondern wir haben alle Ursache, einer späteren Ueberlieferung zu trauen, nach welcher er gelehrt hat, das Feuer sei das wahre göttliche Wesen der Dinge, aus Feuer sei Alles und in Feuer löse sich Alles auf<sup>4)</sup>).

Die wirkliche Trennung der Elemente voneinander entsteht man aber erst durch den Hass, denn ursprünglich waren sie miteinander im Sphäros verbunden und unbeweglich feststehend<sup>5)</sup>). Empedokles sagt also hiermit ver-

1) V. 240—246. Das Ungesetzte nahm Parmenides an.

2) Interpr. Horat. Crispi. pl. 638.

3) Plat. de pl. phil. V. 24; 25.

4) Orig. phil. c. 3. καὶ τὸ τῆς μοράδος ροερὸν πῦρ τὸν θεόν, καὶ οὐρεστάραι ἐκ πυρὸς τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ ἀκαλυπτέαθαι. Cf. Sturz p. 274 sq. Dies letztere bestätigt sich auch dadurch, daß nach seinem Ausdrucke Kyptis dem schnellen Feuer die Herrschaft giebt. Simpl. de coelo ap. Peyron p. 28. v. 24. Brandis Gesch. der gr. röm. Phil. S. 204 macht dagegen auf eine Stelle des Plutarch de primo frig. 16 aufmerksam, nach welcher Empedokles das Feuer als das Substrat des Hasses, weil es zerstreuend wirke, angesehen haben soll, das Wasser dagegen als Substrat der Liebe. Wenn die Angabe richtig ist, so kann sie dennoch nur sehr particuläre Punkte der Physik des Emped. berücksichtigen.

5) V. 45. ταῦτη δ' αὖτε ταῦτα διλύγονται καὶ κικλοῦ.

schiedne Zeiten und verschiedene Zustände der Welt, indem  
jewiß Alles von der Liebe vereinigt ist, nachher aber die Ele-  
menten sind die lebendigen Wesen sich voneinander trennen.

Doppeltes verläng' ich, denn bald ist Alles zu Einem  
erschaffen,

Bald d'rauf spaltet es sich, daß Vieles aus Einem her-  
vorschießt<sup>1).</sup>

Die Männer nehmen diese Erzählung des Empedokles von den Perioden der Weltbildung brüderlich, indem sie saggen, nach seiner Lehre sei bald Alles Eins durch die Liebe, bald sei Vieles, und dieses sich selbst Kind durch irgend einen Zwist<sup>2).</sup> Es ist schwer, sich darüber zu entscheiden, ob auch Empedokles das, was er von den Veränderungen der Welt erzählte, für eine wahre Thatstuge hielt, oder nur durch die Form des epischen Gedichts und der Naturlehre sich gezwungen sah, die Bildung der Welt als einen geschichtlichen Ablauf darzustellen, den Meisterungen der Menschen nach, während die göttliche Wahrheit sich ganz anders verhalte. In dem letztern Fall würde er das Beispiel der Götter für sich gehabt haben, welche nicht anders, als er, in ihrer Naturlehre vorgingen könnten, erzählend nämlich, wie erst das Eine, dann das Andere sich gebildet habe; auch stimmt dafür seine Neigung, Vieles nur als Schein der Einne zu betrachten, ja die ganze Naturlehre in dieser Richte zu behandeln. In dem ersten

1) V. 34. δέντις ἐρέω, γοτὲ μὲν γὰρ εὐ ηὔξηθη μόνον εἷναι  
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὐτὸν πλέοντας εἴρης εἶναι καὶ.  
Cf. v. 98 sq.

2) Plat. soph. p. 242; Arist. phys. I. 4.

Galle dagegen würde er von der Lehre der Eleaten wesentlich abgewichen sein, wozu er wohl geführt werden könnte, wenn er bemerkte, wie doch die traurige Lage des irrenden Menschen in irgend einem wahrhaft Seienden begründet sein müsse. Auch konnte er sich bei der Annahme, daß die Welt zuweilen durch Liebe vereint, zuweilen durch Haß bewegt wird, auf die alterthümliche Vorstellung stützen, daß selbst die Gottheit der Rothwendigkeit gehorche \*). Schwerlich hat Empedokles in seinem Gedichte über diesen Punkt sich deutlich erklärt; vielleicht hat er selbst geschwankt, wie denn ein solches Schwanken der Unterscheidung zwischen der richtigen Vernunft der Menschen und der göttlichen zum Grunde liegen möchte.

Es sei erlaubt, hier eine allgemeine Bemerkung einzuschalten. In der pantheistischen Richtung, in welcher die Eleaten offenbar sich befanden, indem sie das Werden und die Weilheit der Welt aufzuheben und alles auf das einige und bleibende Wesen des Seienden zurückzuführen strebten, kann man doch nie dahin gelangen das Werden und die Weilheit zu einem völlig Richtigen zu machen, sondern man muß beide in der Vorstellung des Menschen zugeben und die Wahrheit derselben nur dadurch sich verbergen, daß man davon absicht, wie die Vorstellung und das Subjective doch auch objective Wahrheit hat. Daher sind diese Vorstellungswisen eigentlich in einem dualisti-

\*) Arist. VIII. 1. δέ περὶ τοῖς Εμπ. ἐν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρατεῖν καὶ κυρεῖν ἐν μέρει τὴν φύσιν καὶ τὸ γένεκος ὑπάρχειν τοὺς πράγματας ἐξ ἀράγοντες. Sagte doch auch Parmenides, die starke Rothwendigkeit halte das Eins in den Banden der Grenze.

schen Gegensatz befangen, welchen sie nicht aufzulösen wissen, zwischen dem überfinnlichen Wahren und dem sinnlichen Schein, so jedoch, daß sie den letztern dem ersten ganzlich unterordnen. Beim Empedocles nun scheint dieser dualistische Keim stärker sich entwickelt zu haben, als bei den Eleaten selbst, und die, welche seine Lehre so deutten, als hätte er alles aus dem Streite zwischen der Liebe und dem Hasse, als zwei gleich starken und gleich ursprünglichen Kräften, hervorgehen lassen, betrachten sie wirklich als einen reinen Dualismus. Es ist wohl möglich, daß ihm klar geworden war, daß dem subjectiven Werden und der subjectiven Willkür ein objective Werden und eine objective Willkür zur Seite gesetzt werden müsse, und wäre dies, so würde hierin sein wesentlicher Unterschied von den Eleaten liegen; aber man wird doch gewiß zugeben müssen, daß er dennoch nicht zu einem reinen Dualismus kam, sondern die Welt des Hasses der Welt der Liebe, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, durchaus unterordnete und nur in dieser das Göttliche erblickte und das Substrat aller Dinge, in jener dagegen den Schein des Werdens und den menschlichen Irrthum und die Flucht und Qual aller Dinge; denn dafür sprechen zu entschieden alle Ueberlieferungen, welche wir von dem Zusammenhange seiner Principien haben, während für jene dualistische Auslegung nur solche Angaben angeführt werden können, welche lediglich von Einzelheiten seiner Lehre ausgehen \*).

---

\* ) Hierzu rechne ich seine eigenen Ausbrüche v. 51, wo das *πεικός αὐτάρτον αἴταρτην* genannt wird, während die *φελόντ*

In seiner Erzählung von der Weltbildung durch die bewegenden Kräfte ging er nun aus, wie schon bemerkt, von der Mischung aller Dinge in volliger Einheit. Daher läßt ihn auch Aristoteles lehren, daß erste Erzeugende sei das Gute, die Liebe<sup>1)</sup>, welche den Sphäros bildet. Hierbei muß man nun bemerken, daß die Liebe als die Kraft erscheint, welche die voneinander verschiedenen Elemente verbindet. Sie erscheint nicht schlechthin als die verbindende Kraft, sondern als die des Verschiedenartige verbindende Kraft; daher ist sie überall wirksam, wo eine Mischung verschiedner Elemente stattfindet<sup>2)</sup>, besonders in der Bildung des Organischen<sup>3)</sup>). Durch den Streit dagegen treten die Elemente gesondert aufeinander, nicht so, daß irgend ein leerer Zwischenraum zwischen sie trate, denn es giebt nichts Leeres<sup>4)</sup>, sondern nur in der Art, daß nun ein jedes Element sich in eine gleichartige Masse sam-

---

ton μῆκος τε μέτρος τε heißt; aber es ist, wie der Zusammenhang des, wenn auch sehr zerrissenen Bruchstücks, zeigt, an dieser Stelle nicht davon die Rede, die beiden Kräfte überhaupt gegeneinander zu messen, sondern mit ihr Verhältniß zueinander zu schließen, wie es in der Welt erscheint, sobald diese in die Einheit zerfallen ist, wie denn auch beim Parmenides v. 126 dieselbe Vergleichung in ähnlichen Ausdrücken vorkommt.

1) Met. XIV. 4. Es ist merkwürdig, daß hier die *philia* geradezu *στοχεῖον* genannt wird.

2) V. 130. *ως δ' αὐτος ἐστιν χρῆσιν ἀναργέτην μᾶλλον τινα, ἀλλίλοις ἁπερχεται, ὅμοιως δέ τε ἀρρότητι.*

3) V. 203 — 207; 218; 220 sq.

4) V. 65; 183. *οὐδέ τε τοῦ πάντος κενὸν τίτλοι, οὐδὲ περισσόν.* Empedokles scheint hierdurch dem Parmenides beizustimmen, daß das Ganze ein *τίτλος* sei. Vergl. Arist. de Gen. Zen. et Gorg. 2.

melt<sup>1</sup>), und so die Mischung aufgehoben wird, weswegen auch der Hass als der Gegner organischer Bildungen erscheint. Wenn daher auch Empedokles lehrt hat, die Liebe verbinde Gleiches mit Gleichem<sup>2</sup>), so gilt dies doch nicht von der Gleichheit der Elemente, sondern vielmehr davon, daß der Wahrheit nach und vor der göttlichen Kraft der Liebe Wes einander gleich ist<sup>3</sup>). Noch weniger darf man darin eine Folgewidrigkeit des Empedokles suchen, daß nach ihm zwischen der Hass verbindet und die Liebe trennt<sup>4</sup>), vielmehr trennen und verbinden beide ihrem Begriffe nach; der Hass trennt die Mischung der Elemente und verbindet Feuer mit Feuer, Lust mit Lust, jeden Elementartheil mit dem ihm Gleichartigen, in ungefehrter Art aber wirkt die Liebe. Dies liegt offenbar in den Begriffen des Empedokles von den entgegengesetzten bewegenden Kräften, wiewohl es scheint, daß er darüber keine deutliche Erklärung abgegeben hat.

So wie nun Empedokles die bewegte Welt aus dem Sphäros, in welchem die Liebe ohne Grenzen waltet, her-

1) Arist. met. I. 4. διαν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διέστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νεύκους, τοτὲ τὸ πῦρ εἰς τὸ συγχέντα καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἔκαστον. V. 166 sq.

2) Arist. eth. Nic. VIII. 2. ἐξ ἀνατίξεως δὲ τούτους ἄλλοι τε καὶ Ἐπικ. τὸ γὰρ ἀμοινού τοῦ ἀμοινού ἐφεσθαι. Magn. mor. II. 11; eth. Eud. VII. 1. Die Lust entsteht durch die Mischung mit dem Gleichen, die Unlust durch die Mischung mit dem Ungleichen.

3) Daher werden v. 131 die Dinge in ihrer Verbindung untereinander ὁμοιωθεῖν λέγονται, nicht als wenn eine Verwandlung aus unähnlichen in ähnliche mit ihnen vorginge, da ja Emp. keine Verwandlung zugiebt. Cf. Arist. de gen. et corr. I. 1.

4) Hierin irrt Arist. met. I. 4.

vorgehen lässt, so, könnte man meinen, habe er auch einen entgegengesetzten Ausgang der Weltbildung sich denken müssen, in welchem der Hass Alles feststellt, nachdem er alle vier Elemente rein voneinander gesondert habe. Mit dieser Vorstellungsbart würde es übereinstimmen, daß von einem doppelten Weltuntergange nach der Lehre des Empedokles gesprochen wird, dem einen durch die Herrschaft der Liebe, dem andern durch die Herrschaft des Hasses<sup>1)</sup>). Aber wir haben allen Grund, dieser späteren Überlieferung zu misstrauen, denn zwar finden wir, daß in seinem Gedichte von reinen Elementen als Werken des Hasses gesprochen wird<sup>2)</sup>), nirgends jedoch ist eine ganzliche Entmischung aller Elemente angedeutet, vielmehr scheint es, daß Empedokles neben der bewegten Welt noch immer den selig ruhenden Sphäros sich dachte. So wird uns gesagt, die bewegte Welt sei nur ein kleiner Theil des Ganzen, das Uebrige aber träge Masse<sup>3)</sup>). Und damit scheinen auch Stellen seines Gedichts übereinzukommen, in welchen er erzählt, wie zwar einzelne Theile von der Mischung der Elemente sich losreißen, aber da-

1) Stob. ecl. I. p. 416.

2) V. 70 sq. Cf. Arist. de gen. et corr. I. 1. Die Meinung, daß Empedokles alle Dinge als aus den vier Elementen gemischt sich gedacht habe, beruht auf nicht genügenden Zeugnissen. Wahrscheinlich eine Vermischung der Lehre des Empedokles mit der des Anaxagoras.

3) Plut. de pl. ph. I. 5; ap. Euseb. pr. ev. XV. 33. Εὐλ. δὲ κόσμον μὲν ἔνα, οὐ μέρος τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλ' ὄλλυον τι τοῦ παντὸς μέρος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀργῆν τὴν ἔλην. Dasselbe lehrte auch Melissos. Die träge Masse ist wohl ohne Zweifel der Sphäros.

bei doch die von der Liebe zusammengehaltene Einheit besteht:

— Wenn nun der Zwist zur äußersten Tiefe gekommen,

Aber inmitten des Stroms der Umkreisung herrscht die Liebe,

Dann kommt in ihm Alles zusammen, so daß es nur Eins ist,

Nicht zerstreut, vielmehr dicht Eins an das Andre gefüget.

Solchem Gemisch hinslossen unzählige Menschengeschlechter;

Vieles jedoch steht noch nicht gemischt in Wechselverbindung,

Welches annoch der Zwist zurückhielt, herrschend von oben \*).

Auch sieht seine Lehre, daß die frommen Seelen der Menschen nach dem Tode ein göttliches Leben genießen, voraus, daß der selige Sphäros neben der Welt, welche vom Hafte bewegt wird, sein Bestehen habe:

Wenn den Körper verlassend, zum freien Aether Du aufsteigst,

\* ) V. 186. Cf. Peyr. p. 55.

— ἐπει νεῖκος ἐνέργειαν ἔκετο βένθος,  
δίνης ἐν δὲ μέσῃ φυλότης στροφάλιγγι γένηται (?),  
ἐν τῷδε ηδὲ τὰ πάντα συνέρχεται ἐν μόνον εἶναι,  
οὐκ ἄφορό, ἀλλὰ θέλυμα συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα.  
τῶν δὲ τε μισγομένων χεῖτ' θύνει μυρία θυητῶν.  
πολλὰ δ' ἄμικτα πατεστήκει κεραΐζομένοισιν  
ἄλλαξ, δοσ' οὐ νεῖκος ἔρυχε μετάρσιον.

Wirst Du sein ein unsterblicher Gott, nicht sterblichen  
Looses').

Alles dies, zusammengenommen mit seiner ganzen Verstellungswise, überzeugt uns, daß er überhaupt die Macht des Hasses nur über einen Theil des Seienden ausdehnte, über den Theil, welcher sich vom Ganzen losreißt und sich selbst mit Schuld beklebt, und dadurch auch dem Irrthum der Sterblichen anheimfällt.

Etwas Anderes ist es aber mit der Herrschaft der Liebe; diese tritt wirklich im vollkommenen Maße ein, so daß selbst von Zwischenzeiten zwischen den verschiedenen, aufeinander folgenden Weltbildungen gesprochen wird<sup>2)</sup>). Hieran erkennt man am meisten, wie der Hass des Empedokles nur etwas in der Vorstellung sterblicher Wesen Liegendes ist und ihm nur in dieser Wahrheit haben kann. Wie ganz anders behandelt er dessen Herrschaft und die Herrschaft der Liebe! Und wenn der Hass denn wirklich untergeht und zuletzt nichts mehr ist, als etwa die Grenze des Ganzen, so ist dies ja nach seiner Lehre der stärkste Beweis, daß er kein wahrhaftes Sein hat, da nichts wahrhaft

1) V. 396. οὐ δ' ἀπολεψας σῶμα ἐσ αἰθέρι εἰειδερον  
εἴληγες,

ἴσσειν ἀθάρατος θεός, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θρητός.

Ob diese Verse, welche auch am Ende des sogenannten goldenen Gedichts stehen, dem Empedokles angehören, muß bezweifelt werden; die Lehre aber, welche sie enthalten, gehört ihm gewiß. Cf. Clem. Alex. strom. V. p. 607.

2) Arist. phys. VIII. 1. ἡ εἰς Ἐμπ., ἐν μέρει κυρεῖσθαι  
καὶ πάλιν ἡρεμεῖν· κυρεῖσθαι μέν, διαν ἡ φύσις ἐπ πολλοῖς  
ποιῆ τὸ ἐν ἡ τὸ νεῦνος πολλὰ ἐξ ἑρός, ἡρεμεῖν δὲ ἐν τοῖς με-  
ταξύ χρόνοις. Cf. Plat. Soph. p. 242.

Gelendes vergehen kann. Wenn er dennoch ihm ein wahres  
haftes Sein objectiver Art belgelegt haben sollte, so würde  
dies nur aus einer nicht recht folgerichtigen Zusammen-  
fügung seiner Gedanken erklärt werden können.

Bei der Anwendung der allgemeinen Naturkräfte, welche  
Empedokles zur Erklärung der Erscheinungen voraussegte,  
ist es merkwürdig, daß er nicht von der Herrschaft der  
Liebe ausgeht, sondern die einzelnen Dinge sich bilden  
läßt aus einem Zustande, in welchem der Hass sie be-  
wegt und sie elementarisch gesondert hat, obgleich seiner  
Annahme nach der Urzustand ein ganz anderer ist. Dies  
hängt aber theils mit seinem priesterlichen Charakter, wel-  
chem gemäß er durch fittliche Uebung das vorhandene Böse  
zum Guten zu führen strebte, theils damit zusammen, daß  
er nur eine Physik vom Standpunkte des Menschen leh-  
ren wollte; denn dieser Standpunkt ist in der Welt, wie  
sie vom Hass bewegt wird. Zuerst entstehen ihm nun  
die Mischungen der elementarischen Dinge, die Sonne,  
die Luft oder der Himmel, das Meer und die Erde, aus  
welchen nach der alterthümlichen Ansicht der mechanischen  
Physik Empedokles die organischen Wesen entstehen ließ.  
Diese sind ihm Bildungen der Liebe, und es liegt in die-  
ser ganzen Ansicht der Gedanke ausgedrückt, daß die Welt  
im Fortschreiten von dem Unvollkommenen zum Vollkom-  
menen sei. Mit der Ausbildung der unvollkommensten Or-  
ganisation, welche in den Pflanzen ist, scheint sich Em-  
pedokles eine Veränderung des Weltsystems verbunden ge-  
dacht zu haben, denn er lehrte, zuerst von allen lebendi-  
gen Dingen seien die Pflanzen entstanden aus der Ein-  
wirkung der Sonne und der übrigen Elemente, ehe Tag

und Nacht sich geschieden und der Sonne Stralen sich um die Erde gebreitet hätten<sup>1)</sup>). Es scheint dies eine allmäßige Ausbildung des anfangs feuchten Erdkörpers durch Lust und Feuer vorauszusehen, wie eine solche auch in seinem Gedichte angedeutet wird. Bei der Beschreibung, welche Empedokles von der Entstehung der Thiere macht, zeigt es sich sehr auffallend, wie er mit andern Mechanikern der ersten und auch späterer Zeit die Schwierigkeiten, solche mannigfaltige und kunstvolle Organismen aus dem Zusammenflusse der Elemente zu erklären, groß fand. Aus der feuchten Mischung der Erde lässt er zuerst durch die Einwirkung des Feuers gleichsam eingewickelte Gestalten (*οὐλοφυεῖς τύποι*) hervorgehen, welche noch nicht den lieblichen Leib der Glieder zeigen, nicht Stimme noch Rede haben<sup>2)</sup>). Diese eingewickelten Gestalten werden von den Auslegern nicht unrichtig mit den Samen der lebendigen Dinge verglichen, nur scheint Empedokles darunter nur den Samen einzelner Glieder verstanden zu haben; denn er lässt zuerst die einzelnen Glieder der Thiere durch die

1) Plut. de pl. ph. V. 26. Εμπ. πρῶτα τὸν ζεῖσθαι τὰ σέρ-  
δρα ἐξ γῆς ἀναδύονται φρεσὶ, πρὸν τὸν ἡλιον περιπλεωθῆναι καὶ  
πρὸν ἡμέραν καὶ νύκτα διαχριθῆναι. Themist. in Ar. de prim.  
phil. p. 11. Vergl. die Lehre des Anaxagoras. Die Pflegungen ha-  
ben nach dem Emp. Empfinbung, Begehrten, Vergnunft und Er-  
kenntniß. Arist. de plant. I. 1; Plut. de pl. phil. V. 26; Sext.  
Emp. adv. math. VIII. 286.

2) V. 198 sqq. οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονίς ἔξ-  
εγέλλον,

ἀμφοτέρων ὑδατέος τε καὶ οὐδεος αἰδαν ἔχοντες,  
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε, θέλον πρὸς ὄμοιον ἵστησαι,  
οὗτοι τοι πατερέσσιν ἔρατὸν δέμας ἐμφανύονται,  
οὐδὲ ἔνοπτρ, οὐτ' αὖτις ἐπιχώριον ἀνδρός τι γῆραν.

Liebe bildet<sup>1)</sup>); sie verbinden sich zu keinem Ganzen, weil sie durch den Haß von der Vereinigung zurückgehalten werden<sup>2)</sup>; dann, dichtet er weiter, hätten diese Glieder Vereinigung untereinander gesucht; von der Liebe getrieben, aber beim Widerstreben des Hasses wäre es nur zu mordnatürlichen Verbindungen von Ungehauern, halb menschlicher, halb thierischer, halb weiblicher, halb männlicher Art gekommen<sup>3)</sup>). Endlich aber gewinnt die Liebe so viel Gewalt, daß sie die Glieder ordnungsmäßig zusammenfügen kann, und Thiere entstehen, welche sich dem Gange der Natur gemäß untereinander durch Zeugung fortpflanzen<sup>4)</sup>). Man kann hierin eine vierfache Stufe der Lebensorientierung erblicken, zuerst die Erzeugung einzelner Glieder, dann die gefehllose Verbindung derselben zu Ungehauern, ferner die naturgemäße Verbindung derselben zu dauernden Geschlechtern der Thiere, und endlich die Erzeugung dieser Wesen aus ihrem Geschlechte<sup>5)</sup>).

1) V. 212. Cf. Peyron. p. 54.

χρήματοι δ' ἐπλάσιοντο βραχίονες, εὐηθύς ώμον,  
οὐματά τ' οἵ ἐπλανάτο πενητεύοντα μετώπων.

V. 219. ἡ πολλὰ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν.

2) V. 221. ἄλλοτε μὲν φιλότητι σύνεργοι μεν εἰς ἐν ἀπαντα  
γνία, τὰ σῶμα λελογχεῖ βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῇ,  
ἄλλοτε δ' αὐτὸν τε κακῆσι διατηροῦντες Ἐρίθεσσι  
πλέσσεται ἄνθρωπος θαυτα περὶ δημητρίῳ βίῳ.

3) V. 214. πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστεργα φύεσθαι,  
φευγενὴ ἀνδρόπρωρα, τὰ δὲ ἔμπειρις ἔξανταί λειψαν  
ἀνδροφυῆς βούνηραν, μεμιγμένα τῷ μὲν ὅπ' ἀνδρῶν,  
τῷ δὲ γυναικοφυῆς, σκιεροῖς ἡσημένα γυναις.

4) Simpl. de coelo ap. Peyron. p. 28.

5) Dasselbe werden diese vier Stufen der Thierentwicklung ange deutet Plut. de pl. ph. V. 19. Ἐμπ. τὰς πρώτας γενέσεις  
Θεοῦ. d. Phil. I.

Da es nun nach dem Empedokles nur eine vierfache Verschiedenheit der Urstoffe giebt, so können die manigfachen Arten der sichtbaren Welt nur aus einer verschiedenartigen Mischung der vier Elemente abgeleitet werden. Verschieden erscheinen sie nach dem verschiedenen Verhältnisse, in welchem die Bestandtheile untereinander gemischt sind. Dies setzt nun voraus, daß die Menge der untereinander gemischten Bestandtheile des Feuers und der übrigen Elemente bestimmt werden kann, und daß es zwischen untheilbare Theile der Elemente giebt; aber der Grundsatz, daß es kein Leeres gebe, verlangt zugleich, daß die untheilbaren Theile immer nur in der Mischung miteinander erscheinen. Daher wird denn Empedokles die Lehre beigelegt, es gebe zwar untheilbare Theile der Elemente, doch könne niemals die Theilung bis auf das Untheilbare vollzogen werden<sup>1)</sup>. Das Verhältniß (*λόγος*) der Mischung der vier Elemente untereinander in den verschiedenen organischen Gliedern zu bestimmen, scheint ein Hauptbestreben des Empedokles gewesen zu sein<sup>2)</sup>. Es wird als ein Werk der Liebe betrachtet werden müssen, dieser ord-

τῶν διὸν καὶ φυτῶν μηδαμᾶς ὀλοκλήρους γενέσθαι, δούμφεστος δὲ τοῖς μορίοις διεσεγμένως· τὰς δὲ δευτέρας συμφομένων τῶν μερῶν εἰδωλοφανεῖς· τὰς δὲ τοῖς, τῶν ἐλληδοφυῶν· τὰς δὲ τετάρτας οὐκ ἔτι ἐξ τῶν ὄμοιών, εἰσὶ ἔτι γῆς καὶ ὕδατος, ἀλλὰ δι' ἀλλήλων ἥδη.

1) Arist. de cœlo III. 6. εἰ δὲ στήσεται ποι η διάλογος, ητοι ἄπομον ἔσται τὸ σῶμα, ἐν ᾧ λογοτι, η διαμετέρη μέρ., οὐ μέντοι διαμετρημένος οὐδέποτε· καθάπερ λόγος Εὐρ. βούλεοςθαι λέγειν. Cf. de gen. et. corr. I. 8.

2) Plat. de pl. ph. V. 23; v. 206; 207; 208 sqq. Cf. Stenzl p. 407 sq.

nungsmäßigen Mischung der Elemente vorzustehen<sup>1)</sup>). Das  
hier erscheint die organische Natur dem Empedokles als  
ein Uebergang zum seligen Leben im Spháros, indem  
ihm die Natur der Pflanzen und der Thiere mit der mensch-  
lichen verwandt ist<sup>2)</sup>), die frommen und weisen Menschen  
aber zum göttlichen Leben bestimmt sind.

Dieses hängt mit seiner sittlichen oder vielmehr pries-  
terlichen Ansicht des Lebens und mit seiner Lehre von der  
Einwanderung der Geister in verschiedene Körper zusam-  
men. Dass ein priesterlicher Charakter durch seine ganze  
Lehre hindurchgeht, ist schon früher erwähnt worden. Er  
spricht sich besonders in dem Gegensatz zwischen dem se-  
ligen Leben im Spháros und dem lästigen Leben der  
Menschen und der Dinge in der Welt aus, ferner in der  
Ableitung dieses Lebens aus einem alten Frevel, welcher  
gesühnt werden müsse, und in den heiligen Vorschriften  
für solche Sühnungen (*καθαρισμός*), endlich auch in der  
Meinung von einer höhern Einigung der Seele mit dem  
Göttlichen, welche der Mensch erreichen kann. Um diese  
ganze priesterliche Ansicht zu begreifen, müssen wir wis-  
sen, dass ihm, der eleatischen Lehre gemäß, Alles von  
Vernunft erfüllt ist und Anteil hat an der Erkenntniß<sup>3)</sup>.  
Daher ist ihm auch alles in der Welt dämonisch und gei-

1) So erklärt ich mit v. 205. Arist. de anim. I. 4 zweifelt  
über die Bedeutung des *λόγος* in der Lehre des Empedokles.

2) V. 362.

3) V. 361. πέπτε γάρ ιδοι φρόνησιν ἔχει τα νομίμως  
αλλαγῆς. Arist. de anim. I. 2.

sterhaft<sup>1)</sup>); die Elemente selbst sind in Haß und in Liebe entbrannt, sie auch sind das, was erkennt. Indem er nun ausgeht von unsrern Zuständen in der Welt, beschreibt er, wie die einzelnen Elementartheile, vom Spháros losgerissen und vom Haße bewegt, jetzt kein ruhiges Leben mehr haben<sup>2)</sup>; denn so wie sie vom Haße bewegt werden gegen die übrigen Dinge, so haßt sie auch Alles:

Denn ätherischer Hauch mit Gewalt verfolget sie mehrwärts,

Meer speit aus an der Erde Gestade sie, Erde zum Lichtblick

Unermüdeter Sonne, die Aethers Wirbeln sie preisgiebt,  
Einer empfängt sie vom Andern, und jeder ist feindlich  
gesinnet<sup>3)</sup>).

Es ist hierin der Kampf ausgedrückt, welcher im unseligen Leben der weltlichen Dinge stattfindet. Nun haben die vom Haß bewegten Elementartheile keine sichere Richtung in ihrer Bewegung; sie erscheinen zwar als ihre Bewegung in sich selbst habend, denn der Haß erzeugt sich in ihren Gliedern selbst<sup>4)</sup>, allein diese Bewegung ist ordnunglos, nicht nach der innern Natur der Elemente, welche ihrer Wahrheit nach nur die Vereinigung mit dem

1) Ueber seine mythische Dämonologie s. v. 11 f., 15 f. Es sind dies nichts als Personificationen abstrakter Naturkräfte.

2) V. 48. τῇ μὲν γύνοντα τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος εἰν.

3) V. 856. αἰθέροις μὲν γάρ σφε μέρος πόντονδε δικιεῖ, πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπνει, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς ἡλίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε στρεψις, ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στρυγέσθαι δὲ πάντες.

4) V. 151. ἀλλ' οὐδὲ δη μέγα Νεῖκος ἐν μελέσσων ἐθρέφετ.

Sphäres anstrebt. Darauf beziehen sich viele Stellen in dem Gedichte des Empedokles, in welchen von einer geselligen Bewegung der Elementartheile die Rede ist, ohne daß wir deswegen geneigt wären, mit dem Aristoteles zu sagen<sup>1)</sup>, Empedokles habe in der Weltbildung dem Zufalle Vieles überlassen; denn der Grund der Bewegung ist in den bewegten Dingen selbst, ihr Haß oder ihre Liebe. In dieser ruhelosen Bewegung kommen nun aber die Elementartheile zu verschiedenen Gestalten, und darin besteht das, was man die Seelenwanderung des Empedokles genannt hat, was aber etwas ganz Anderes ist, als die Seelenwanderung der Pythagoräer. So konnte er wohl von sich sagen, daß er sonst schon ein Knabe war und ein Mädchen, eine Pflanze, ein Vogel und ein Fisch im Meere<sup>2)</sup>, meinend, die Elementartheile, welche zu seinem organischen Leibe verbunden, hätten schon vielen andern Gestalten angehört. Diese Wanderung durch alle Gestalten ohne Ruhe ist das Elend der Dinge, welches er beklagt, eine Folge des Hasses; denn der Sterblichen Geschlecht ist aus Zwist und Seufzern entstanden<sup>3)</sup>. Das einzige Mittel, von diesem ruhelosen Elende sich zu befreien, ist die Reinigung von allem Hass, die gänzliche

1) Phya. II. 4; de gen. et corr. II. 6; de anim. I. 4.

2) V. 562. ἥδη γάρ ποτ' ἐγώ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε  
θαυμός τε οἰωνός τε καὶ ξέπλουτος ἤχθυς.

3) V. 552. ὁ πόποι, ἀ δειλὸν θνητῶν γένος, ὁ συσά-  
νολβον,  
οῖσιν ξεπλόμων ἔκ τε στρατῶν ἐγένεσθε.

V. 19. ἔνθα φόγος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν  
Ἄσης ἀν λειμάνια κατὰ σπότον ἡλάσκουσιν.

Hingabe an die befreiende Liebe, vor allem, daß man zurückhalte die Hände vom Morde lebendiger Wesen, der Werke der Liebe, und von andern unheiligen Speisen, welche Vorschriften darauf gegründet werden, daß wir von Natur verwandt sind mit allen Dingen und nur in der Verwandlung der Wesen ihre natürliche Verwandtschaft nicht wiedererkennen<sup>1)</sup>.

So wie nun in diesem weltlichen Leben keine Ruhe des Geistes uns vergebant ist, so auch keine Sicherheit des Denkens<sup>2)</sup>, sobald wir uns dem finnlichen Leben überlassen und nicht in der Tiefe unserer Brust die Wahrheit suchen<sup>3)</sup>. Das weltliche Erkennen ist daher, so wie das weltliche Leben, abhängig von dem, was uns in der Bewegung der Elementartheile trifft<sup>4)</sup>. Nach der eleatischen Lehre nimmt auch Empedokles an, daß Gleiche werden durch das Gleiche erkannt:

Denn durch Erd' erkennen wir Erd', und Wasser durch  
Wasser,

Göttliche Lust durch Lust, durch Feuer verzehrendes Feuer,

1) V. 877 — 892. Wenn Emp. sagt, der Vater thörichterweise tödte den Sohn, zu den Göttern flehend, und esse sein Fleisch u. s. w., so kann dies wohl auf die allgemeine Verwandtschaft aller Dinge untereinander bezogen werden. Nach Arist. eth. L. 13. sah er es als ein allgemeines und natürliches Gesetz an, daß wir nichts Besseßtes tödten sollten.

2) V. 883 — 888.

3) V. 886. *ἄλλα κακοῖς μὲν κάρτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν  
οὐδὲ δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,  
γνῶθι διατυθέντος ἐν τοπλάγχυνοις λόγῳ.*

4) V. 860. — *τῷδ' ἴστηται τύχης ποφθόνητεν ἔπειτα.*

Liebe durch Liebe nur, und Streit durch verderblichen  
Streit nur<sup>1).</sup>

Also aus der Zusammensetzung des Körpers und aus den sie bewirkenden Kräften fließt uns die physische Erkenntnis der voneinander getrennten Elemente und der bewegenden Kräfte. Hiermit ist nun hinlänglich bezeichnet, daß diese Erkenntnis überall auf sinnliche Wahrnehmung hinausläuft<sup>2).</sup> Diese nämlich ist eine Wirkung der mechanischen Verbindung der Körper untereinander, welche daraus entsteht, daß alle Dinge Wölfe (ἀπόδροι) haben, welche wieder Einstreuungen in andere Körper mit verhältnismäßigen Waren (κολαι) voransezogen<sup>3).</sup> Die Bewi-

1) V. 518. γαῖη μὲν γὰρ γαῖαν δύοπαμεν ὑδατι δ' ὕδωρ,  
αἰθέρι δ' αἰθέρα διον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἴθηλον,  
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκει λυγρῷ.

2) Daher sagen Arist. und Theophrast, Emp. habe das Wahrnehmen und das Denken für gleich oder ähnlich gehalten. Theophr. de sensu 10. τὸ γὰρ φρονεῖν εἶναι τοῖς ὁμοῖοις, τὸ δ' ἀγνοεῖν τοῖς ἀνομοῖοις, ὡς ἐν ἡ ταῦτην ἡ παραπλήσιον ὃν τὴν αἰσθήσει τὴν φρόνησιν. διαριθμησάμενος γάρ, ὡς ἔκαστον ἐκάστῳ γνωρίζομεν, ἐπὶ τέλει προσέθηκεν, ὡς ἐξ τοτεών πάντα πεπήγασιν ἀρμοσθέντα καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἡδονται καὶ ἀνισθίανται. διὸ καὶ τῷ αἴματι μάλιστα φρονεῖν. Λτ. τούτῳ γὰρ μάλιστα κερδῶσι τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν. Arist. met. IV. 5; de anim. III. 8. καὶ οὐ γε ἀρχῶν τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταῦτα εἶναι φυσικὸν μᾶσπερ καὶ Εμπ. εἰρηκε·

πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀείσται ἀνθρώποισιν  
καὶ ἐν ἄλλοις.

— διθεὶν σφισὶν αἱτί  
καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοια παρίσταται.

3) V. 117; Arist. de gen. et ova. I. 8; Plat. Meno p. 76.  
πάντοιν λέγετε ἀποδῆσας τινας τῶν ὄντων μετέ Εμπ.; Σφότ  
δρα γε. Καὶ πάρους, εἰς οὓς καὶ δι ἐν αἷς ἀποδῆσαι πορεύ-  
ονται; Πάνυ γε. Καὶ τοῦτο ἀποδῆσαι τὰς μὲν ἀρμάτισιν ἔχεις

eintigung der finsternen Einblicke im Bewußtsein des Menschen scheint sich Empedokles aus dem Zusammenströmen des Bluts im Herzen erklärt zu haben<sup>1).</sup> Auf die Art daher, wie das Blut des Menschen gemischt ist, führte er alle geistige Vorzüge oder Fehler derselben zurück, ja nahm sogar an, daß die mittlere und verhältnismäßige Mischung des Blutes, in einzelnen Gliedern besondere Geschicklichkeiten begründe<sup>2).</sup> Wir müssen dies als eine natürliche Folge der Einerleiheit des Körperlichen und des Geistigen ansehen, welche Empedokles mit den Eleaten annahm, so wie denn auch die Annahme, daß die verhältnismäßige Mischung der Elemente das Bessere hervorbringe, an die Lehre des Parmenides erinnert.

*τῶν πόρων, τὰς δὲ θλάττους ἡ μελίσσους εἶναι; "Εօς ταῦτα.* Theophr. de sensu 7 sqq. Wer übrigens sehen will, wie die Erklärung der einzelnen Naturscheinungen auf ganz mechanischem Wege vom Empedokles versucht wird, der gehe in das Einzelne dieser Lehre von den Ausflüssen und Poren ein. Cf. Sturz p. 341 sq.; Plat. l. l.; Arist. de sensu c. 2; Plut. de plac. ph. IV. 9; 18; 17.

1) V. 815. αἴματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη (sc. φυχή)  
ἀπιθροῶτος,  
τῇ τε νόημα μάλιστα πικλήσκεται ἀνθρώποισιν.  
αἷμα γὰρ ἀνδράποις περικάρδιόν ἔστι νόημα.

2) Theophr. de sensu 11. δύοις μὲν οὖν ἵστα καὶ παραπλήσια μέμικται (sc. τὰ στοιχεῖα ἐν τῷ αἵματι) καὶ μὴ διὰ πολλοῦ, μηδὲ αὐτὸν μικρὰ, μηδὲ ὑπερβάλλοντα τῷ μεγέθει, τούτους φρονιμωτάτους εἶναι καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους κτλ. — — οἵ δὲ καθ' ἣν τι μόριον ἡ μέση κρᾶσις ἔστι, ταύτη σύρους ἐκάστους εἶναι· διὸ τοὺς μὲν φήτορας ἀγωνεῖς, τοὺς δὲ τεχνίτας, ὡς τοῖς μὲν ἐν τοῖς χερσὶ, τοῖς δὲ ἐν τῷ γλαύτῃ τὴν κρᾶσιν οὖσαν. Cf. lb. 24.

Diese Erkenntniß durch die Sinne ist aber doch nur eine untergeordnete; sie gewährt Meinung, nicht wahres Wissen. Wir haben schon früher bemerkt, daß es menschliche und göttliche Erkenntniß unterscheidet. Wenn er nun aber in allen Dingen die Gegenwart des Göttlichen, die Glieder des Gottes, ahnte, selbst wenn der Streit jw ihnen mächtig ist<sup>1)</sup>), so mußte er gewiß auch dem Menschen einen Anteil an dieser göttlichen Erkenntniß gewähren. Diese setzte er auch entschieden der sinnlichen Erkenntniß entgegen; denn dem Göttlichen könne man sich nicht nähern, weder mit dem Auge, noch mit den Händen es fassen, welchen Sinnen die Menschen am meisten zu vertrauen pflegten<sup>2)</sup>). Daher verlangte er auch, man sollte den Gott, die Liebe im Geiste schauen, denn mit Augen könne sie nicht erblickt werden<sup>3)</sup>), wodurch er wohl nichts anderes andeuten wollte, als daß sie durch unmittelbare Gegenwart aufgefaßt werden müsse. Hiernach liegt in der That ein strenger Gegensatz zwischen der sinnlichen und der göttlichen Erkenntniß in dem Systeme des Empedokles; denn jene entsteht nur durch Abströmen und Zusammentreffen voneinander gesonderter Wesen, diese dagegen beruht in der Gegenwart des Wahren, ohne daß ein Fremdes uns ankommen müßte. Daher folgerte auch Theo-

1) Peyron p. 52. πάντα γάρ ἔξεις πολεμίζεται γύνα θεοῖς.

2) Clem. Alex. strom. V. p. 587. τὸ γάρ τοι θεῖον, δὲ ἀρραγαντίνος φησὶ ποιητής (v. 302 sqq.).

οὐκ ἔστιν πελάσασθ<sup>2</sup>, οὐδὲ δρθαλμοῖσιν ἐφικτόν  
ἡμετέροις ἡ χεροὶ λαβεῖν, οὐ πέρ γε (vulg. τε) μεγίστη  
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξεῖδες ἐς φρένα πάππει.

3) V. 59. τὴν σὺ νόμον δέρεσσι, μηδὲ ὅμμασιν ἡσος τεθῆταις.

phrastos, unter der Herrschaft der Liebe finde keine oder nur geringere Empfindung statt, weil dann nichts abschmeine, sondern alles gemischt werde<sup>1)</sup>). Aber freilich scheint Empedokles diesen Gegensatz nicht weiter entwidelt, sondern die göttliche Erkenntniß mit vorausgesetzt zu haben, ohne ihre Verhältniß zur sinnlichen Erkenntniß nachzuweisen, worin er auf gleichen Stufe mit den Eleaten steht<sup>2)</sup>). Deswegen wird auch seine Ansicht von der Erkenntniß, welche über das Sinnliche sich erhebt, nur selten von den Alten erwähnt, und diese wußten sich den Zusammenhang der entgegengesetzten Erkenntnißweisen, welche er annahm, nicht recht zu deuten<sup>3)</sup>), ja seine Lehre, indem sie auf der einen Seite von den Sinnen Erkenntnisse ableitet, von der andern Seite die sinnliche Erkenntniß verwirft, erschien Vielem, wie die Lehre des Xenophanes, als Skepticismus<sup>4)</sup>.

1) Theophr. de sensu 20. συμβαλει δὲ καὶ ἐπὶ τῆς φύσεως θλως μὴ εἶναι αἰσθητόν η̄ ἡτον διὰ τὸ συγχέοντα τὸν μὴ ἀποφέειν.

2) Brandis Gesch. d. gr. Phil. S. 228. sagt, Aristot. leugne entschieden, daß Emp. zwei ganz verschiedene Gebiete der Erkenntniß angenommen hätte; es ist aber nur der Fall, daß Aristoteles die Unterscheidung des Emp. zwischen beiden nicht angibt, wie er dies ebenfalls bei den Eleaten nicht tut. Ebenso mag es auch Theophrast de sensu; beide behandeln die Erkenntnißlehre des Empedokles immer in Verbindung mit der Erkenntnißlehre des Parmenides, und nach beiden sollte man glauben, auch Parma., so wie Emp., hätte nur die sinnliche Erkenntniß gekannt. Diese Unterscheidung zwischen der Erkenntniß des Sinnlichen und des Ueber Sinnlichen blieb bei Anfängen stehen, welche die Peripatetiker entweder nicht beachteten oder für der Beachtung nicht wert hielten.

3) Sext. Emp. adv. math. VII. 122.

4) Cic. qu. et. I. 12; II. 6; 29; Diog. L. IX. 72; 73.

Diese beweisen Wahrscheinlich nicht, daß Empedocles auf eine Reinigung der sinnlichen Vorstellungswweise vom Scheitern ausging. Diese möchte ihn als eine Reinhaltung der Seele von den Bewegungen des Hafes und als einen heiligen Wahnsinn, welcher uns der sinnlichen Welt entlässt, erscheinen. Wenigstens finden wir, daß er zwei Arten des Wahnsinns unterschied, von welchen die eine uns körperlicher Krankheit entstehe; die andre aber aus der Reinigung der Seele \*).

So führte die eleatische Lehre von den zwei engen gesetzten Betrachtungswegen des Geins, der sinnlichen und der verständigen, den Empedocles zu einer mystischen Ansicht der Dinge. Wie man auch die Ergebnisse der eleatischen Philosophie betrachten möge, so wird doch ziemlich in Abrede fallen, daß dieser erste Versuch, aus reinen Vernunftbegriffen die sinnliche Vorstellungswweise zu berichtigten oder auf ihrem wahren Wege zutreffend zu führen, in hohem Grade merkwürdig ist. Durch ihn wurde erst das rein speculative Element in unserm Denken von allem Thatsächlichen gesondert, und dadurch das Bewußtsein von dem wahren Begriffe der Philosophie vorbereitet. Aber auch dies kann nicht ohne Antheil bemerkt werden, wie die Eleaten versuchten, aus den sinnlichen Erscheinungen die vollkommene Erkenntniß des wahrhaft Seienden herauszuscheiden, obwohl hiervon ihnen nur wenig gelang. Sie erkannten zu wenig den Unterschied zwischen dem Be-

\*) Coel. Aurel. de morbis chron. I. 5. Empedoclem sequentes alium (sc. furorem) dicunt ex animi purgamento fieri, alium alienatione mentis ex corporis causa sive iniquitate.

dingunglosen, und dem Medingten. Diesen richtig aufzufassen, verhinderte sie besonders die geringe Rücksicht, welche sie dem Sittlichen und dem Zweck des freien Lebens schenkten. Die priesterliche Erbarmigkeit zwar, welche im Empedokles herrschte, neigt sich der Betrachtung des Sittlichen zu, aber nur in sehr wenigen Punkten und auf sehr unvollkommen Weise; wird diese vor ihm aufgezeigt, so viel wir sehen, nur als Enthaltung vom Gewel gegen das Lebendige und gegen heilige Gebräuche, und als Besiegung der Seele vom Hass, also nur auf verneinende Weise. Wir müssen den Grund hierpon darin suchen, daß die Eleaten überhaupt alles Wahre als etwas schon Vorhandenes betrachteten und daher auch alle sittliche Bildung nur als ein Abstreifen des nichtigen Scheinlebens ansahen könnten. Auch ihre physische Ueicht mußte dadurch einseitig werden; sie hat alle die Mängel, welche der mechanischen Naturerklärung anhaften.

## **S e c t e s B u ch.**

**Der Geschichte der vorsokratischen Philosophie**  
**vierte Abtheilung. Die Sophisten. Schluß.**

---

ließ es sich vereinigen, daß man das Neuerste, nach welchem die einseitigen Richtungen strebten, auffasste und es doch, wenigstens in der Rede, festzustellen suchte. Dies ist die sophistische Gesinnung, welche eine Zeit lang die Philosophie beherrschte.

Hier ist einer der Punkte, in welchen die Gemeinschaft der Philosophie mit der Entwicklung des übrigen Lebens sich am auffallendsten zeigt. Die unwissenschaftliche Gesinnung der Sophisten konnte nur in einer Zeit sich ausbilden, in welcher der Ernst des Lebens verschwunden oder auf eine Zeit lang verbunkelt war und ein leichtsinniges Streben überhand genommen hatte. In dem Leben aller durchgebildeten Völker finden sich solche Uebergänge, in welchen der Glanz ihnen mehr zu gelten scheint, als der Werth, bis sie wieder in sich gehen und sich besinnen; durch irgend ein allgemeines Unglück belehrt, daß bloßes Streben nach äußerm Glanze nur innere Schwäche und Verzagtheit gebiert und des Menschen Schicksal nicht sei, zu genießen, als hätte er, sondern zu arbeiten, als solle er gewinnen. Es ist hier der Ort nicht, die politischen Veranlassungen auseinanderzusehen, durch welche bei den Griechen dieser Zeitpunkt eintrat, mit so viel ist zu erwähnen, daß, ma ihn herbeizuführen, die Verhältnisse des Staatslebens der Entwicklung der Wissenschaften entgegenkommen mußten. Athen hatte sich durch die Perserkriege schnell zu Ansehen und Macht erhoben; es gedachte diese zu eigenem Genusse zu gebrauchen; seiner politischen Macht folgte seine Blüthe in Künsten und Wissenschaften; es wurde bald der Mittelpunkt des gebildeten Griechenlandes. Während der Staatsverwaltung des Per-

tieles sehen wir den Glanz Athens aufblühen, nicht ohne Spuren der schon einbrechenden Verwirrung<sup>1)</sup>; noch mehr aber zeigte sich das Streben nach äußerem Glanze in den gleich darauf folgenden Zeiten Athens. Dies gilt besonders von den Künsten der Rede; diese fing nun an, aus einem natürlichen Erguss der Gesinnung, welcher mehr nach dem Inhalte, als nach der Form zu beurtheilen sei, eine künstlerische, durch Klang und Pracht der Worte Eindruck bezweckende Rednerrei zu werden; das Streben nach versänglichen Künsten der Rede, welche auf augenblickliche Wirkung berechnet sind, war damit natürlich verbunden. Wie dies mit der Demokratie des athenienischen Staats zusammenhangt, ist klar genug. Zu gleicher Zeit aber bildete sich auch in andern hellenischen Staaten die Beredtsamkeit als Kunst aus. Das dies mit der Wandelbarkeit der Verfassungen und des Eigenthums in Verbindung stand, sagt Aristoteles ausdrücklich, indem er erwähnt, daß zuerst in Sicilien Korax und Eisias Grundsätze der Wohlredenheit schriftlich entworfen hätten<sup>2)</sup>, und von daher auch leitet er die sophistische Kunst ab. Die Sophisten sind aber nicht eigentlich merkwürdig als Redner, sondern als Stifter rhetorischer Schulen, welche un-

1) Mit dies den späteren Strenggesinnten erschien, sieht man aus Plat. Gorg. p. 515 sq.

2) Cic. Brut. 12. Itaque ait Aristoteles, cum sublati in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo judiciorum repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse.

ter ihnen selbst nur in der Mittheilung und Uebung gewisser Kunstgriffe bestanden, später aber eine wissenschaftlichere Richtung gewannen. Dadurch hauptsächlich erhielten sie Einfluß auf die Erziehung, welche jetzt eine ganz andere zu werden begann, als sie bei den Vätern gesessen war. Wenn man früher nur in gymnastischen Uebungen, in der Grammatik, im Lesen der Dichter und in der Musik aufgewachsen war, so drängten sich jetzt die Sophisten zum Unterrichte der vornehmsten und reichen Jugend und theilten dieses mancherlei nützliche Kenntnisse in der Mathematik, Astronomie, in der Sprachforschung, in den Naturwissenschaften, auch über Staatsverfassungen mit, aber auch eine gewisse philosophische Bildung verbührter Art, eine Ansicht des Lebens und des Rechts, welche dem alterthümlichen Familienleben und den Staaten verderblich wurde. Aus den Händen dieser Sophisten ist nachher die legitime Erziehung des Jugend zum Theil wieder in die Hände der philosophischen Schulen gekommen, welche in der folgenden Periode unserer Geschichte zu wahren Erziehungsanstalten wurden.

Wie dies alles mit der Geschichte der Philosophie zusammenhangt, ist hier auszuführen der geeignete Ort. In der früheren Zeit hatte man sich mit einem gewissen frommen Glauben an die Erforschung der Wahrheit gemacht. Man sauste voraus, es sei dem Menschen möglich, sie zu finden, oder wenn auch nicht völlig zu finden, doch immer die Forschung nicht ganz vergeblich. Dabei aber verfuhr man nach entgegengesetzten Richtungen, welche doch immer eine gewisse Wahrheit darboten. Es war natürlich, daß eine jede dieser Richtungen ihren Weg verfolgte,

ohne sich viel um die übrigen zu kümmern. Die verschiedenen Schulen der früheren Philosophie scheinen sich sehr, wie früher gezeigt, eine jede für sich gehalten zu haben, so daß sie nur selten miteinander in streitige Berührungen traten; dabei konnte eine jede in ihrem Gebiete sich sicher fühlen. Als aber zu Ende dieser Periode die griechische Bildung in Athen einen Mittelpunkt fand, als auch die politischen Berührungen der einzelnen griechischen Staaten im Kampfe um die Hegemonie häufiger und allgemeiner geworden waren, konnte die gesonderte Entwicklung der einzelnen Schulen nicht mehr bestehen; es mußte ein Kampf um ihre Grundsätze beginnen. Wer sollte ihn schlichten? Es gab unter ihnen keinen Odmann. Ganz natürlich war es, daß nun die Gemüther, welche zwischen ganz verschiedenartige Forschungsweisen und Meinungen sich gestellt sahen, der Zweifel beschlich. Welchen Weg soll man gehen, um die Wahrheit zu finden? Es giebt vielleicht keinen. Welche Meinung soll man wählen, da alle sich wechselseitig bestreiten? —

Nun ist auch dies nicht zu übersehen, daß die ältern Lehren der Philosophen noch an dem religiösen gewissermaßen festhielten, aber allmälig doch sich von ihm abslösten. Nach und nach fiel immer mehr von dem religiösen Glauben; er wurde in die Untersuchung gezogen, und wenn die Untersuchung ihn nicht bestätigte, selbst aber auch den Spätern keine Überzeugung bot, so mußte zuletzt alle Gewissheit dem Zweifel dahinfallen. Schon Zenophanes hatte den vermenschlichenden Polytheismus angegriffen; die ganze Schule der Eleaten, den Empedokles nicht ausgenommen, scheint sehr willkürlich und auffallend

allegorifirend die Göttergeschichten behandelt zu haben; auch die Pythagordler nahmen die Götterlehre nur in ihrem Sinne an; Heraclitos stritt gegen dieselbe, und Anaxagoras wollte sie, in allegorischem Sinne gedeutet wissen, ja. Hippo<sup>n</sup> wird für einen Atheisten gehalten. In dieser Zeit also bereitete sich eine freiere Denkart über den Volksglauben vor; bald wurde sie noch allgemeiner; Einige verleugneten die Volksgötter, Andere zweifelten, ob es Götter überhaupt gebe, Andere endlich leugneten sie ganzlich \*). So fiel auch diese Stütze der Gewissheit des menschlichen Geistes dahin.

Wenn man nun endlich bedenkt, wie fehrt alles Sittliche bei den Griechen mit ihrer Religion und mit ihren Staatseinrichtungen zusammenhang, und wie die Gesetze besonders in dem abwechselnden Kampfe der Demokratie mit tyrannischer Gewalt, aber auch in den aristokratischen Verfassungen immer mehr ihr Ansehen verloren, Willkür dagegen und Leidenschaft mit Verschmähung der gesetzlichen Form oder auch unter gesetzlichen Formen herrschten: so kann man sich nicht wundern, daß auch das Sittliche ungewiß wurde und nur unter Zweifeln festgehalten. Die alten Philosophen hatten sich wenig mit der Sittenlehre im Einzelnen beschäftigt; wenn das Sittliche auch einigen verschelben, wie hauptsächlich den Pythagordlern, dem Heraclitos und dem Empedokles, als die Grundlage al-

---

\*) Die Denkart des Euripides hierüber ist bekannt; Protagoras war, wenn nicht Atheist, doch Zweifler; Diogenes der Melier leugnete offenbar die Götter. Auch Prodilos und Kritias sind hierher zu ziehen.

der Ordnung in der Welt erschien, so war es doch mehr von ihnen vorausgesetzt, als wissenschaftlich festgestellt worden. Indem man nun aber zur künstlichen Redefreiheit sich wandte und dadurch für Privatvortheil und für Staatsverhältnisse zu wirken suchte, mußte man seinen Blick auf das, was gesetzlich bestand, und auf das, was verändert werden konnte, richten. Da die neuen Lehrer der Redekunst nicht einem Staat angehörten, sondern allen, in welchen sie umherwanderten: so konnte es nicht ausbleiben, daß sie auf die Verschiedenheit der Rechte aufmerksam wurden, und indem sie keinen höhern Standpunkt, aus welchem die scheinbaren Widersprüche des Bestehenden sich auflösen ließen, fanden, wurde ihnen das Eine aus dem Andern schwankend. Und in dieser Gesinnung lehrten sie. Den Regeln oder Formularen für die Wohleredenheit im Ausdrucke mußte eine Vorschrift für den Inhalt der Rede beigegeben werden. Es kam aber nur darauf an, das Recht zu Gunsten des Redenden zu beugen; die allgemeine Vorschrift konnte also auch nur alles wahre Recht beugen. Daher wird als ein Gemeingut der Sophisten der Satz betrachtet: *kein Recht von Natur, sondern nur durch Säzung* \*). Die Redekunst ist ihnen nur dazu vorhanden,

\*) *Τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρόν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.* V. Plat. Gorg. p. 482 sq.; de leg. X. p. 889; Theact. p. 167. *τοὺς δέ γε σοφούς τε καὶ ἀγαθούς ἔγραπτος ταῖς πόλεσι ταὶ χρηστὰ δινὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν.* ἐπειδόμενοι δὲ τὴν ἑκάστην πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆν, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆς, οἷς ἀντὶ νομίζουσι. Der Gegensatz zwischen νόμος und φύσις wird übrigens in verschiedenem Sinne gebraucht; s. oben beim Archelaos S. 344 u. Plat. Prot. p. 337; Arist. soph. el. 12. ἡν δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν αὐτοῖς τὸ ἀληθές, τὸ δὲ κατὰ νόμον τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν.

die Meinungen über das Recht zu verändern und selbst den schwächeren Fleischgrund zum stärkern zu machen \*).

Wenn nun so der Glaube an die Wahrheit, an die Götter, an das Recht gefallen, ein lebhafteß Bestreben um den Glanz und den Ruhm der Welt, von Talenteñ für das Finden und Darstellen unterstützt, noch übrig geblieben war, wer kann sich wundern, daß jetzt ein leichtsinniges Spiel mit philosophischen Begriffen und Lehren begann, dessen Grundlage eben diese Talente und der leckste Zweifel an alleß Wahrheit bildeten? In wissenschaftlicher Rücksicht haben wir in der Sophistik nichts anderes, als das Ergebniß dieses Zweifels zu erblicken, zuerst das Schwanken aller Wahrheit, zuletzt das leckste Leugnen der Wahrheit überhaupt. Der Skepticismus, von welchem mit Recht gesagt worden ist, daß er der argste Dogmatismus sei, beherrscht die Sophisten, indem sie nicht bloß für sich das Bekennen thun, daß sie bisher zum Wissen nicht gekommen, sondern überhaupt dem Menschen absprechen, daß er zum Wissen gelangen könne. Nur darin also unterscheiden sich die Sophisten von den späteren Skeptikern, daß sie weniger vorsichtig ihre Formeln wählen und nicht ihre innere Anmaßung hinter dem Schein, als

\*) Τὸν ἡττού λόγου πρεστον ποιεῖν. Welches zu beweisen, Protagoras, wie es scheint, zweift sich rühmte. Arist. rhet. II. 24 fin. Cf. Tzetz. chil. XI. 711. G. Arist. nab. v. 386 sq., wo auch die Veränderung der Erziehung und der Göttern geschildert wird, welche mit der Sophistik zusammenhangt. Plat. Phil. p. 58. ἔπουν γὰρ ἐγωγέ, ὃ Σάραρ, δράστοτε Γοργοῦν παλλάκις, ὃς ἡ τοῦ πεθείν πολὺ διαφέρεις πασῶν τεχνῶν· πάντες γὰρ ὑφ' αὐτῇ δοῦλα δι' ἐκόντευ, ἀλλ' εἰς διὰ βλας ποιεῖν παλλάρη πασῶν ἀριστη̄ εἶν τῶν τεχνῶν.

spüche ihre Lehre mit von ihrem eigenen Zustande, verborgen, sondern geradezu bekennen, es sei mit der Wahrheit nichts, und diese ihre Weisheit auch Andern mittheilen suchen, damit sie mit der Erforschung der Wahrheit sich nicht unnütze Mühe machen. Dabei ist beachtlich, so wie den späteren Skeptikern, so den Sophisten, noch daß thätige Leben als Ziel ihrer Lehre übrig gelassen. Aber Männer, welchen alle Wahrheit verschwunden, zerfließt natürlich auch jedes Ziel des Lebens. Daher hören wir, wie Prodigos von Keos<sup>1)</sup> und wie Demokritos<sup>2)</sup> den Tod gelobt haben, und aus den Schilderungen anderer Sophisten<sup>3)</sup> ersehen wir, daß der Zweck des Lebens ihnen nur als das Wohlleben aller Art, als der Genuss des Augenblicks erschien ist.

Durch diese allgemeine Schilderung der sophistischen Bestrebungen geben wir dem Begriffe des Sophisten eine allgemeinere Bedeutung, als er bei den Alten hat. Diesen bezeichnet der Name Sophist eine eigene Classe von Leuten, und die sophistische Kunst ist ihnen ein besonderes Handwerk, zu welchem das Herumwandern durch die griechischen Städte, besonders aber der Geldgewinn durch

1) Aiochus p. 366 sq. Dieser Spruch des Unschuldigsten der Sophisten, wie man den Prodigos genannt hat, kann freilich auch anders gebedeutet werden, wenn man diesem Manne die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele beilegt, wie Weicker gethan hat. S. rhein. Museum für Philol. S. 608 ff. Entscheidend sind seine Gründe nicht, aber auch wir wollen über die Persönlichkeit des Prodigos nicht entscheiden, weil die Überlieferungen über ihn sehr ungenügend sind.

2) Stob. serm. CXX. 20.

3) Besonders beim Xenophon und Platon.

die Meinungen über das Recht zu verändern und selbst den schwächeren Rechtsgrund zum stärkern zu machen \*).

Wenn nun so der Glaube an die Wahrheit, an die Götter, an das Recht gesunken, ein lebhaftes Bestreben um den Glanz und den Ruhm der Welt, von Talenten für das Finden und Darstellen unterstüzt, noch übrig geblieben war, wer kann sich wundern, daß jetzt ein leichtsinniges Spiel mit philosophischen Begriffen und Lehren begann, dessen Grundlage eben diese Talente und der letzte Zweifel an alle Wahrheit bildeten? In wissenschaftlicher Rücksicht haben wir in der Sophistik nichts anderes, als das Ergebniß dieses Zweifels zu erblicken, zuerst das Schwanken aller Wahrheit, zuletzt das letzte Leugnen der Wahrheit überhaupt. Der Skepticismus, von welchem mit Recht gesagt worden ist, daß er der argste Dogmatismus sei, beherrscht die Sophisten, indem sie nicht bloß für sich das Bekennen thun, daß sie bisher zum Wissen nicht gekommen, sondern überhaupt dem Menschen absprechen, daß er zum Wissen gelangen könne. Nur darin also unterscheiden sich die Sophisten von den späteren Skeptikern, daß sie weniger vorsichtig ihre Formeln wählen und nicht ihre innere Anmaßung hinter dem Schein, als

---

\*) Τὸν ἡττού λόγον πειστούς ποιεῖν. Welches zu bewirken, Protagoras, wie es scheint, zuerst sich rühmte. Arist. rhet. II. 24 fin. Cf. Tzetz. chil. XI. 711. G. Arist. nob. v. 886 sq., wo auch die Veränderung der Erziehung und der Göttern geschildert wird, welche mit der Sophistik zusammenhangt. Plat. Phili. p. 58. ἔρχουσαν γὰρ ἐγώνει, ὃ Σωκράτει διάστοτε Γοργίου παλλάξις, ὃς η τοῦ πειθεῖν πολὺ διαφέρει πασῶν τεχνῶν· πάντας γὰρ ὑφ' αὐτῆς δοῦλα δι' ἐκόπτειν, ἀλλ' οὐ διὰ βίας ποιεῖτο καὶ μακρῷ πασῶν ἀριστη̄ εἶη τῶν τεχνῶν.

spräche ihre Lehre mit von ihrem eigenen Zustande, verborgen, sondern geradezu bekennen, es sei mit der Wahrheit nichts, und diese ihre Weisheit auch Andern mittheilen suchen, damit sie mit der Erforschung der Wahrheit sich nicht unnütze Mühe machen. Dabei ist betrin, so wie den spätern Skeptikern, so den Sophisten, noch das thätige Leben als Ziel ihrer Lehre übrig gelassen. Über Männer, welchen alle Wahrheit verschwunden, zerfließt natürlich auch jedes Ziel des Lebens. Daher hören wir, wie Prodigos von Leos<sup>1)</sup> und wie Demokritos<sup>2)</sup> den Tod gelobt haben, und aus den Schilderungen anderer Sophisten<sup>3)</sup> ersehen wir, daß der Zweck des Lebens ihnen nur als das Wohlleben aller Art, als der Genuss des Augenblicks erschien.

Durch diese allgemeine Schilderung des sophistischen Bestrebungen geben wir dem Begriffe des Sophisten eine allgemeinere Bedeutung, als er bei den Alten hat. Diesen bezeichnet der Name Sophist eine eigene Classe von Leuten, und die sophistische Kunst ist ihnen ein besonderes Handwerk, zu welchem das Herumwandern durch die griechischen Städte, besonders aber der Geldgewinn durch

1) Axiochus p. 366 sq. Dieser Spruch des unschuldigsten der Sophisten, wie man den Prodigos genannt hat, kann freilich auch anders gedeutet werden, wenn man diesem Manne die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele beilegt, wie Welcker gethan hat. S. rhein. Museum für Philol. S. 608 ff. Entscheidend sind seine Gründe nicht, aber auch wir wollen über die Persönlichkeit des Prodigos nicht entscheiden, weil die Ueberlieferungen über ihn sehr ungenügend sind.

2) Stob. serm. CXX. 20.

3) Besonders beim Zenophon und Platon.

den Unterricht reicher Jünglinge gehörten<sup>1)</sup>). Solche Rebebedeutungen können uns beim wissenschaftlichen Gebrauche des Namens nicht kümmern; uns muß es gleich sein, ob jemand um Geld oder um flüchtigen Ruhm mit der Wissenschaft buhlt. Wir werden uns daher auch nicht für verbunden halten, allein auf diejenigen, welche von den Alten Sophisten genannt werden, uns zu beschränken, wenn wir die Uebergangsperiode, welche im Allgemeinen mit dem Namen des sophistischen Zeitalters bezeichnet wird, zu schildern unternehmen. Demokritos und die Atomisten dieser Zeit werden von den Alten nicht Sophisten genannt, weil sie an jenen Nebenwerken der sophistischen Kunst keinen Theil hatten; ihre Lehre aber ist im Wesentlichen ebenso antiphilosopisch, als die Lehre der Sophisten, indem die Wahrheit, welche sie allenfalls noch übrig läßt, alle Forschung uns abschneidet<sup>2)</sup>.

---

1) Plat. Soph. init.; kurz zusammengefaßt p. 291; Arist. de soph. el. I. 2. In früherer Zeit hatte der Name eines Sophisten keine üble Bedeutung. Auch in den späteren Zeiten der Rhetoren kam er wieder zu Ehren.

2) L. Wendt z. Tennemann's Gesch. der Phil. I. S. 340 schreibt dem Demokrit als Verdienst die Ausbildung einer in dem Fortschreiten der Philosophie nothwendigen Weltansicht, eines wesentlichen Standpunktes im philosophischen Denken zu und will deswegen seine Philosophie nicht zu der sophistischen Verderbniß rechnen. In gewisser Rücksicht könnten aus demselben Grunde auch Protagoras und Gorgias von dem Vorwurfe sophistischer Künste gerettet werden. Doch ich gestehe zu, daß die Atomistik einen gruben Schein der Wissenschaftlichkeit hat, als die skeptischen Standpunkte dieser Männer: so wird man doch wohl auch so billig sein, nicht zu erkennen, daß die Atomistik, wo sie nur einigermaßen folgerecht ausgebildet worden ist, vergesellschaftet war mit diesem Verderben im Wissenschaftlichen, im Götlichen, im Religiösen. Man

Wenn wir nun die Lehren der Sophisten in die Geschichte der Philosophie aufnehmen, so haben wir dabei einen doppelten Zweck, nämlich theils zu zeigen, wie sich die ältern philosophischen Schulen in sich selbst aufrrieben wegen ihrer Einseitigkeit, theils auch auf einige Hülfsmittel aufmerksam zu machen, welche die spätere Entwicklung der Philosophie aus dem unphilosophischen Treiben der Sophisten gezogen hat. Dieser legte Zweck jedoch verliert sich meistens in den ersten; denn der Nutzen, welchen die spätere Philosophie aus den Bestrebungen der Sophisten zog, ist doppelter Art, theils für die sprachliche Darstellung, theils für den Gedanken; und der letztere,

erinnere sich an Epikur und an das Système de la nature. Das wahrhaft Philosophische, welches auch dieser Verirrung zum Grunde liegt, spricht sich auf eine ganz andere Weise aus, etwa wie bei den Pythagoräern oder bei Leibniz. Wenn nämlich ein philosophischer Sinn in der Atomistik sein soll, so wird er allein in dem Suchen nach dem Einfachen gefunden werden können. Daran aber schließt sich die Verkehrtheit an, daß die einfachen Elemente etwas Sinnliches und gänzlich für sich Bestehendes sein sollen. Das Wahre, das in jenem Suchen liegt, ist durch die Pythagoräer in die philosophische Untersuchung gekommen, das Verkehrte haben die Atomisten hinzugefügt. Wenn diese nichts anderes kennen, als das Körperliche, ohne innere Kraft, einem reinen Materialismus zugewendet, wenn sie keine andere wahre Einheiten kennen, als die Atome, und daher die Einheit der Welt ebenso gut, als die Einheit des Grundes der Welt oder Gott leugnen, daher aber auch die Wahrheit, welche die Wissenschaft sucht, aufzugeben genthigt sind: so kann man ihnen nur eine antiphilosophische Tendenz beimesse. Brandis Gesch. der gr. rdm. Phil. S. 301 f. scheint den wissenschaftlichen Werth des Atomismus in der Ausübung des Quantitativen auf das Quantitative zu suchen, aber auch hierin waren ihm die Pythagoräer vorangegangen, mit welchen daher auch Aristotleles ihn zusammenzustellen pflegt.

was das eigentlich Philosophische betrifft, der wichtigere, geht fast nur aus der weitern Ausführung der früheren philosophischen Richtungen, wie später gezeigt werden soll, hervor. Daher werden wir hauptsächlich hervorheben müssen, wie die Sophistik sich zu den früheren philosophischen Schalen verhalten habe; zuvor aber muß einiges von den Sophisten erwähnt werden, was weniger allgemeiner und mehr zufälliger Natur ist.

Dass die Sophisten einen bedeutenden Einfluss auf die Ausbildung der attischen Prosa gehabt haben, dürfte von niemandem bezweifelt werden, und dass dies auch der philosophischen Darstellung zum Vortheil gereichen musste, ist an sich einleuchtend. Hier soll nur von den für die Philosophie besonders wichtigen Einwirkungen gehandelt werden. Es ist in dieser Rücksicht zu erwähnen, dass die Sophisten, indem sie zu mancherlei Künsten des Scheins sich wendeten, aber auch im Kampf gegeneinander die Künste des Scheins zu enthüllen streben mussten, zu einer feinern Unterscheidung der Sprachbestandtheile geführt wurden. So wird uns besonders vom *Prodigos* erzählt, er habe seine Stärke in der Unterscheidung sinnverwandter Wörter gesucht, worin er einen Scharffinn ohne Maas verschwendete \*). Auf ähnliche Unterscheidungen, welche für den philosophischen Sprachgebrauch wichtig sind, mussten mehrere Sophisten aufmerksam ma-

\*) Von Platon wird er mehrmals bestwegen verspottet. Besonders *Prot.* p. 387; *Crat.* p. 384; *Charm.* p. 168; cf. *Held.* ad ll. ll. Ehrenvoll wird übrigens *Prob.* vom Plat. erwähnt *Euthyd.* p. 277; 305.

chen, welche mit den Wörtern lernen, verstehen und wissen getrieben wurden<sup>1)</sup>). Für die philosophische Darstellung war es ferner wichtig, daß die Sophisten nicht nur die Kunst fortlaufender Rede, sondern auch des Gesprächs ausbildeten, wie denn Protagoras und Gorgias sich rühmten, in diesem ebenso stark zu sein als in jener<sup>2)</sup>). Von noch größerer Wichtigkeit aber mußte es sein, daß diese Männer durch ihre Beschäftigung zu manchen didaktischen Regeln geführt wurden, welche für die späteren Philosophen der wahre Grund der formalen Bestimmungen der Logik wurden. Selbst daß jene Regeln zu trügerischen Zwecken dienen sollten, mußte ein um so kräftiger wirkender Beweisgrund für den philosophischen Geist werden, die Formen des Denkens und des Ausdrucks, welche von den früheren Philosophen vernachlässigt worden waren, in die Untersuchung zu ziehen, weshwegen wir denn auch so gleich den Sokrates hiermit beschäftigt finden werden. Und diesen Ursprung der logischen Regeln hat selbst ihre spätere Geschichte nicht verleugnen können, indem fast in allen sokratischen Schulen die Erfindung und Ausbildung sophistischer Fragen und Schluße den Scharfum der Griechen beschäftigte.

Zu diesen Vortheilen für die Methodik des Wissens gesellt sich aber auch die Erweiterung der Erfahrungserkenntnisse durch die Sophisten als ein Gewinn, welchen mittelbar auch die Philosophie empfinden mußte. Wiewohl wir die Sophisten keineswegs für ausgezeichnet geist-

1) Plat. Euthyd. p. 277.

2) Plat. Prot. p. 384; Gorg. p. 449; Arist. de soph. cl. 83.

reiche Männer, etwa wegen ihrer Verkenntheit, zu halten gehöthigt sind, wenn wir bedenken, daß ihr kurz dauernder Bluhm hauptsächlich aus der Geschicklichkeit, den Neigungen ihrer Zeit zu schwärzeln, zu stammen scheint: so waren sie doch keineswegs nur unwissende Schwäbler, sondern Bildung und Kenntnisse mannigfaltiger Art wohnten den Bessern unter ihnen bei. Schon indem sie für Politiker sich ausgaben, mußten sie um vielerlei geschichtliche Kenntnisse, besonders um Kunde von den Staatsverfassungen sich umthun. Zwar verschmähte Protagoras den Unterricht in den verschiedenen einzelnen Kenntnissen, welche besondern Zwecken des Lebens dienen, aber der Kunst, Haus und Staat durch That und Rede zu regieren, rühmte er sich<sup>1)</sup>. Von mehrern unter den Sophisten ist es uns bekannt, daß sie die Kenntniß der alten Dichter und die Kunst der Auslegung als einen besondern Schmuck des gebildeten Menschen in Anspruch nahmen<sup>2)</sup>; Gorgias beschäftigte sich auch mit der Naturwissenschaft<sup>3)</sup>, und Hippias der Eleer war nicht nur in tausend Kleinlichen Künsten erfahren, sondern lehrte auch wichtigere Wissenschaften und Künste, wie Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik, und ein Kunstmittel für das Gedächtniß war von ihm erfunden worden<sup>4)</sup>, damit

1) Plat. Prot. p. 318; Protag. soll über den Staat geschrieben haben. Diog. L. IX. 55; vergleiche jedoch ib. III. 37; 57; Porphyr. ap. Euseb. pr. ev. X. 8.

2) Plat. Prot. p. 338 fin; Foss de Gorg. p. 48.

3) Plat. Meno p. 76.

4) Plat. Prot. p. 318; Hipp. thia. p. 368.

man nicht zweiste, daß seine Wissenschaft sich hauptsächlich auf Sachen der Erfahrung bezog. Wenn wir aber auch noch den Demokritos hierher rechnen, so haben wir damit genug gesagt, um erkennen zu lassen, daß auch der Mann, welcher der größte Gelehrte unter den Griechen bis auf die Zeiten des Aristoteles herab war, in die sophistischen Bestrebungen seiner Zeit hinzugezogen wurde.

Wenn es nun bei der Betrachtung der Sophistik das Wichtigste für uns ist, zu erkennen, wie in ihr die früheren philosophischen Richtungen endeten, und dadurch ihre Einseitigkeit klar wurde, so werden wir nicht olle Sophisten für unsern Zweck gleiche Bedeutung beilegen können. Vielmehr haben wir in dieser Rücksicht nur wenige von ihnen zu erwähnen, hauptsächlich nur die Atomisten, den Protagoras und den Gorgias. Hier haben wir das Verhältnis der Lehren dieser Männer zu den früheren philosophischen Schulen zu berücksichtigen. Daß die Lehre des Gorgias sich auf das Genaueste an die platonische Phälosophie anschließt, zeigt der erste Blick. Ebenso kann die Lehre des Protagoras nur als eine Ausartung der dynamischen Naturphilosophie, der ionischen Schule angesehen werden, und die Atomisten schließen sich am genauesten an die mechanischen Naturphilosophen an, wodurch sie, theils eine Verwandtschaft mit den ionischen Mechanikern, theils mit den Eleaten und dem Empedokles haben. Es liegt jedoch der Lehre der Atomisten auch das Bestreben zum Grunde, die Form der Naturerscheinungen als das Wesentliche in ihnen anzusehen, und insofern hat sie einige Ähnlichkeit mit der pythagorischen Physik, welche uns jedoch nicht berechtigen kann, sie für eine Aus-

ertung der pythagorischen Lehre anzuschauen, dann theils ist ihre Verwandtschaft mit der mechanischen Physik größer, theils trifft jene Ähnlichkeit auch nur eine Seite der pythagorischen Lehre. Es ist nun auffallend, daß wir nicht so wie für die übrigen Zweige der früheren Philosophie auch für die pythagorische eine bestimmte Form der sophistischen Umwandlung finden, jedoch ist nicht zu bezweifeln, daß auch die pythagorische Schule bestimmte Ausartungen erzeugt habe. Wir erblicken diese theils in der Auslegung der pythagorischen Lehre, welche später für exoterische Lehre gehalten wurde, daß die Dinge nur nach Ähnlichkeit der Zahlen seien<sup>1)</sup>, und in dem damit verbundenen Spiele mit Zahlensymbolen, welches seine Lethheit unter der Maske des Zieffirms verbarg, theils in der Meinung des Syrakusaners Elphantos von ungewissem Alter, daß die Zahlen körperlich seien<sup>2)</sup>, einer Art von Atomienlehre, aber darum nicht notwendig der des Demokritos gleichend, endlich in der auffallenden Altäderlichkeit und übrigen Sonderlingsweise der späteren Pythagoräer, welche ihre Schule zu Athen dem Spott der Sophienschreiber bloßstellten. Dies scheint auch eine Art der Sophistik gewesen zu sein, nur nicht in der Wissenschaft, sondern in der Lebensart, wie es solchen geziemt, welche den Schein der Weisheit in den Göttern suchen. So sehen wir die verschiedenen Bestandtheile der pytha-

1) Iamb., in Nicom. p. 11; Syrian. in Arist. metaph. XII. fol. 71 b; fol. 85 b.

2) Stob. ecl. I. p. 308; Orig. phil. c. 15; Theodorot. de all. our. IV. p. 795, wo statt Dioph. Eph. gelassen werden wird.

gorischen Schule, Zahlenlehre, Ableitung der Beschaffenheit aus der Form und fittliche Ascetik in verschiedenen Erscheinungen vereinzelt zu Grunde gehen, während die andern Schulen, deren Bildung weniger zusammengesetzt war, in einer einfachern Form ihre Auflösung fanden.

Wenn es uns nun mehr darauf ankomme, die Geschichte unter eine allgemeine Formel zu bringen, als durch die ungeschminkte Anordnung des Geschehenen zu belehren, so würden wir in der Folge der sophistischen Lehren dieselbe Ordnung beobachten müssen, welche wir den früheren physiologisch-sophistischen Schulen in ihrer Folge angewiesen haben. Es würden also die Atomisten dem Protagoras folgen müssen. Allein nach den Überleseerungen der Alten ist es kaum zu bezweifeln, daß der Urheber der atomistischen Lehre, Leukippus, früher als Protagoras gelebt hat, und wenn wir auch in dem Atomisten Demokritos die sophistische Denkart nicht erkennen, so müssen wir doch gestehen, daß sie in ihm nicht ganz mit demselben Bewußtsein hervorgetreten, als in dem Protagoras und in dem Gorgias. Also auf der einen Seite sind es Gründe der Zeitrechnung, auf der andern das Fortschreiten in der sophistischen Bestimmung über die Nichtigkeit der Wissenschaft, was uns bestimmt, zuerst die Lehre der Atomisten, dann die des Protagoras anzelnanderzusezen, und daß die Lehre des Gorgias, welcher wir noch Einiges über den Euthydemos beigegeben wollen, die letzte Stelle erhalten müsse, darüber wird kein Zweifel sein können.

## Zweites Capitel.

### Die Atomisten. Leukippos und Demokritos.

Leukippos wird einstimmig für den Urheber der griechischen Atomistik gehalten. Wenn man die Unzuverlässigkeit der Ueberlieferungen über die Lebensverhältnisse der ältesten Philosophen sich anschaulich machen will, so darf man nur die Angaben über das Leben des Leukippos vergleichen. Ein Milesier wird er genannt, weil von Milesos die meisten ältern Naturphilosophen stammten, ein Abderit, weil Demokritos, der Genosse seiner Lehre, von Abdera war, ein Cleat, weil man ihn für einen Schüler der Eleaten hielt<sup>1)</sup>. Uns scheint hieraus nichts Sichereres zu fließen, als daß man nicht wußte, woher er stammte. Ebenso unsicher sind die Angaben über sein Zeitalter. Man bestimmt dies gewöhnlich darnach, daß er der Lehrer des Demokritos genannt wird<sup>2)</sup>, wiewohl auch diese Sage bezweifelt werden kann. Andere bestimmen es nach der Annahme, daß er ein Schüler des Parmenides gewesen sei<sup>3)</sup>; aber er wird auch sonst ein Schüler des Ze-

1) Simpl. phys. fol. 7 a; Diog. L. IX. 30, wo für Μίλιος wahrscheinlich Μίλησιος zu lesen ist; Clem. Alex. protr. p. 43.

2) Diog. L. IX. 34. Aristoteles nennt ihn nur einen έταῖρος des Demokrit, welches sich wohl nur auf die Gleichartigkeit ihrer Lehren bezieht. Met. I. 4.

3) Simpl. phys. fol. 7 a.

nen, des Pythagoras; ja des Pythagoräer) genannt<sup>1)</sup>). Eine Verbindung der atomistischen Lehre mit der eleatischen ist allerdings, wenn man die Form der Darstellung betrachtet, wahrscheinlich<sup>2)</sup>; aber man möge sich hüten, heraus zu viel zu folgern. Von der andern Seite dürfte man sich geneigt fühlen, den atomistischen Lehre einen viel früheren Ursprung beizulegen, wenn man findet, daß gegen einen ihrer Hauptbestandtheile, gegen die Annahme des Feuer, schon vom Zaraxagoras gesprochen wurde<sup>3)</sup>. Nach die Dunkelheit, welche über die Person, und mir wollen nur fogleich hinzufügen, auch über die Lehre des Leukippos herrscht, macht es wahrscheinlich, daß dieser in der Zeit eines sparsamen Verkehrs unter den Gelehrten lebte. Von ihm werden zwar Schriften angeführt<sup>4)</sup>, allein alle diese sind nicht ohne Grund in Verdacht, welcher auch dadurch bestätigt wird, daß

1) Comp. L. I.; Diog. L. IX. 30; Tzetz. schil. II. 980; Jambl. v. Pyth. 101.

2) Daß diese Form auch schon beim Leukippos gewesen sei, möchte man aus Arist. de gen. et corr. I. 8 schließen, wenn nicht etwa in dieser Stelle Leukippos nur als Repräsentant der Atomisten steht.

3) Daß dieser Streit nicht allein gegen die Pythagoräer gerichtet ist, scheint aus seiner Haltung hervorzugehen.

4) Stob. eqd. I. p. 160; Diog. L. IX. 46. Ueber die Schrift περὶ τοῦ s. Lennemann's Gesch. der Phil. I. S. 268; in der neuen Ausgabe S. 332. Daß der μέγας διάκομος dem Leuk., nicht dem Demokritos nach dem Theophrastos zugehören soll, ist eine auffallende Überleistung. Aus ihr möchten vielleicht die genaueren Nachrichten über die Herabbildung des Leukippos stammen. Arist. de Xen., Zen. et Gorg. 6 heißt es: οὐ τοσ. Αὐτὸν καλούμενος λόγοις.

und, so viel mir bekannt ist, keine echten Geschichts- oder Schriften gerettet worden sind. Die Lehre des Eudemos wird gewöhnlich vom Aristoteles und von andern Geschichtsschreibern mit der des Demokritos erörtert; oder wenn man ihr auch allein nennt, so legt man ihm doch nur Lehren bei, welche dem Demokritos gelten; in derselben Weise zulommen, so daß es scheint, er wurde nur als Vater der Atomistik in ihrer ältesten Gestalt anerkannt. Da wir so nichts Eigentümliches ihm zueignen können, so fällt uns seine Lehre mit der des Demokritos zusammen.

Demokritos war zu Abdera, dem neuen Wohnsitz der aus Datien ausgewanderten Leute<sup>1)</sup>, geboren, nach Apollodorus in der 80. Di.; nach Xanthos etwas früher<sup>2)</sup>; er selbst gab die Zeit seiner Geburt und die Verfassung seines berühmtesten Werks auf eine an sophistischen Praktiken erinnernde Weise nach der Zeit des Anaxagoras und der Eroberung Trojas an<sup>3)</sup>. Sein Vater soll so reich gewesen sein, daß er den Xerxes auf seiner Rückkehr nach Attien in Abdera bewirthen konnte<sup>4)</sup>. Demokrit aber soll sein väterliches Erbherr zu fernen Reisen verwendet haben<sup>5)</sup>, von welchen er selbst nicht ohne Ruhmredigkeit sagt: „Ich von allen Menschen meiner Zeit habe das meiste Land

1) Herodot. I. 168.

2) Diog. L. IX. 41; auch Xanthos Di. 77. 5.

3) L. I.; ib. 34. Die Angabe nach der Eroberung Trojas ist gewöhnlich, bagegen bezweckt offenbar die Angabe nach der Geburt des Anaxagoras eine Vergleichung mit diesem berühmten Philosophen.

4) Diog. L. IX. 34; cf. Herodot. VIII. 129.

5) Diog. L. IX. 35; 39; Theophr. ap. Adiani. v. hist. IV. 20; Cic. de fin. V. 29.

durchdrückt; das Fernliche durchforschend, Lustfreiche und Edler habe ich die meisten gesehen und die meisten einflößende Männer gehörte, und in der Einien Zusammensetzung mit Beweis hat mich niemand übertroffen, auch nicht der Ägypter sogenannte Arpedonapten, bei welchen ich fünf Jahre in der Fremde gewesen bin<sup>1)</sup>). Auch auf andere Weise soll Demokrit sich zu unterrichten gesucht haben, wie ihm dann eine unmaßige Wissbegier, zum Theil gewiß nicht in seinem Sinn<sup>2)</sup>, zugeschrieben wird. Es wird erwähnt, daß er Umgang mit vielen berühmten Männern seines Zeit gehabt habe, und gerügt ist es, daß er viele wenigstens aus ihren Schriften und aus ihrem Rufe kenne. So gedachte er in seinen Schriften des Parmenides und des Zenon, des Anaxagoras und des Protagoras und rühmte den Pythagoras sehr<sup>3)</sup>, wiewegen man auch als gesprochen hat, daß ihr Philolaos oder ein anderer Pythagoreer unterrichtet habe<sup>4)</sup>. Eine eben nicht zuverlässiger Sage ist, er sei ein Schüler des Anaxagoras gewesen, und durch eine allgemeine Uebereinstimmung späterer Zeugen wird er für einen Schüler des Leukippos gehal-

1) Clem. Alex. strom. I. p. 304; Euseb. praep. ev. X. 4. Im Text steht von 80 Jahren; Diodor von Sicilien I. 98 spricht von 5 Jahren. Wahrscheinlich ist aus π. abgekürzt für πέντε π' (80) geworden. G. Papencordt de atomicorum doctrina commentationis specimen primum (Berol. 1832.) p. 10. Ueber die Arpedonapten oder Arsepedonapten, wie bei Euseblos steht, s. Bezeichnungen bei Sturz de dialect. maced. p. 98; Reinesii ep. ad Nestoros p. 25.

2) Cic. de fin. V. 29; qu. Tusc. V. 89.

3) Diog. L. IX. 34; 35; 38; 41; 42; 46; Sext. Emp. VII. 389.

4) Diog. L. IX. 38.

ten<sup>1)</sup>), ich weiß jedoch nichts, was dafür mit einiger Wahrscheinlichkeit spräche, außer der Ähnlichkeit der Lehre, und daß Aristoteles den einen den Genossen (*τάιρος*) des Anderen nennt. Durch sein eifriges Studiren scheint nun auch Demokritos eine so große Masse von Kenntnissen erworben zu haben, als kein anderer der fehlern Philosophen. Dies schließen wir aus dem Verzeichniß seiner Schriften<sup>2)</sup>, welches vielleicht manches untergeschobene Werk enthalten mag<sup>3)</sup>), aber doch auch in diesem Falle den Ruhm seiner Gelehrsamkeit beweist. In diesem Verzeichniß nämlich werden nicht nur viele ethische und physische Schriften allgemeinerer Bezeichnung aufgeführt, sondern auch Schriften über einzelne Gegenstände der Natur, über Mathematik, Astonomie, Geographie, über Musik und Poesie, über Arzneikunst, Grammatik, Malerei und sogar über Kriegswissenschaft, so daß man wohl vermuthen kann, daß diese Schriften fast den gan-

1) Diag. L. IX. 34.

2) Diag. L. IX. 45 — 49.

3) Nach Suid. s. v. *Ἀνυόχη*. sollen nur zwei Schriften echt sein, der μέγας διάκρισμος und περὶ φύσεως κόσμου. Dies ist wohl offenbar übertrieben. In Schleiermachers literarischem Nachlaß Bd. I. findet sich eine Abhandlung über das Verzeichniß der demokritischen Schriften, welche Thrasyllos in Tetralogien gebracht hatte. Das Prinzip der Eintheilung, welches Schleiermacher annimmt, scheint mit sehr geeignet, die Sache weiter zu bringen, doch ist die Ausführung im Einzelnen wohl noch in mehreren Punkten mangelhaft. Schleiermacher verwirft die *ἀσύνταξις* gänzlich, weil sie nicht in die Eintheilung passen; mir aber scheint es, daß ihr Inhalt (*αἰτίαι*, wahrscheinlich ähnlich den Problemen des Aristoteles) Veranlassung gab für sie eine besondere nicht tetralogisch geordnete Abtheilung zu machen.

zen Kreis der damaligen Kenntnisse umfaßt haben und Demokrit ein ähnliches Verhältniß zur Gelehrsamkeit seiner Zeit hatte wie Aristoteles zur Gelehrsamkeit der seinen. Aber man könnte sich auch versucht fühlen, in der Bielschreiberet des Demokritos etwas Sophistisches zu finden; wenigstens hing seine Bielwisserei entschieden nicht, wie die umfassenden Forschungen des Aristoteles, mit seiner philosophischen Lehre zusammen, welche aus der Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse kein allgemeines Resultat zu gewinnen wußte, und verbunden war damit eine nicht geringe Anmaßung und ein Prunk der Rede, welche an den sophistischen Charakter anstreifen. Die Anmaßung bemerken wir sogleich, wenn wir ihn von sich selbst sprechen hören, wovon schon früher Einiges erwähnt wurde, am meisten aber wohl bleibt Zeugniß darüber der Anfang einer seiner Schriften, vielleicht der großen oder der kleinen Weltordnung (*μέγας* und *μικρός διάκοσμος*), welcher lautete: „Dieses spreche ich von allen Dingen“). Von dem Prunk seiner Worte spricht Cicero, seine Rede mit der platonischen vergleichend, in beiden Ähnlichkeit mit der poetischen Sprache findend und auch sonst die Zierlichkeit seines Ausdrucks lobend<sup>2)</sup>); der Redner bemerkt

1) Cic. acad. II. 23. Qui ita sit ausus ordiri: haec loquor de universis. Nihil excipit, de quo non profiteatur. Sext. Emp. VII. 265. Beim Cicero wird dies freilich *magnitudo animi* genannt; es ist die *magnitudo animi* der Stolzen oder, was das selbe ist, der Eiteln.

2) Orat. 20; de orat. I. 11; Dion. Hal. de eloc. 24; wo die gute Wirkung seiner Worte gelobt wird, welches Lob er aber freilich mit dem Aristoteles theilt. Andere Stellen und einige Beispiele s. v. Papencordt p. 19 sq.

aber nicht, wie gruell diesen höhern, Högerichtung henschende Schwung der Rede gegen die niedrige Gesinnung, welche seiner Ansicht des Lebens und der Welt zu Grunde liegt, abstechen musste.

Hinter der physischen Lehre des Demokritos und der ältesten Atomisten ist nichts Lieferes zu suchen, als das, was allen mechanischen Naturtheorien, welche auf mathematische Vorstellungen Alles zurückzwingen möchten, eigen ist. Vom Demokritos wissen wir, daß er mit der Mathematik viel sich beschäftigte und auf seine Kenntnisse in ihr großen Werth legte; so hat sich bei ihm, wie bei andern Physikern der neuern Zeit, die atomistische Ansicht gebildet; seine Neigung für die mathematische Betrachtung der Natur beherrscht ihn. Daher ist ihm das allein Wahrer, daß Seiende, wie er es mit den Eleaten nennt, ein im Raume Ausgekehntes, von einer Figur, welche unveränderlich ist, weil aus dem Nichts nichts wird. Es ist aber auch eine ursprüngliche Wielheit, eine Zahl der Dinge, und da diese im Raume ist, so muß es auch im Raume etwas Brennendes geben, welches aber nicht ein gefüllter Raum sein kann, weil sonst nur ein stetiger Zusammenhang des Raumfüllenden sein würde; dieses Brennende ist also das Leere, das Nicht-Seiende \*). Für die Wirk-

\*) Arist. de gen. et corr. I. 8. τὸ γὰρ χυρως δν, παρηγόρδες (παμπλῆρες Iean. Philoponus) ἀντὶ δὲ εἰναι τὸ τοσοῦτον οὐχ ἔν, δὲλλ' ἀπειρα τὸ πλῆθος. Met. I. 4. Λεύκ. δὲ καὶ δὲ ἐπαίρετον αὐτοῦ Αιγαίον. στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆθος καὶ τὸ τεργάδιν εἰναι φασι, λέγοντες δὲ τὸ μὲν δν, τὸ δὲ μὴ δν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆθος καὶ σπερεδύ τὸ δν, τὸ δὲ κενόν γε τὸ μαγόν τὸ μὴ δν. διὸ καὶ οὐδέδην μᾶλλον τὸ δν, τοῦ μὴ δικτος

Schafft das Leeren werden auch noch andere Gedanke am geführt, hingeworfenentheils aus der Meinung der Männer, daß, wenn kein Antheil wäre, auch keine Bewegung sein könnte, theils aus der Erfahrung welche in gleichem Raume bald mehr, bald weniger Körperlichkeit zu erhaben glaubt.<sup>1)</sup> Die mathematische Betrachtungsweise herrscht nun theils darin vor, daß der Grundgedanke festgehalten wird, es sei unmöglich, daß aus zwei Dingen eins oder aus einem zwei würden<sup>2)</sup>, theils darin, daß die Körper, d. h. alles, was wohhaft ist, allein durch ihre mathematische Figur sich voneinander unterscheiden, und keine andere Schaffenheit, als nur Figur, haben<sup>3)</sup>; und das sind hier

πλεις φασιν, οὐδὲ οὐδὲ ταῦτα εἰδεῖσθαι. οὐδέποτε δὲ ταῦτα  
άποκτα ταῦτα εἰς ὑπῆρχον. καὶ καθάπερ οὐ δύναμεν τὴν πραγματείαν τὴν ὑπῆρχον  
κειμένην οὐδεστιν τέλλεται τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννώσιν. — — — τὰ  
αὐτέντα τρόπουν καὶ οὗτοι τὰς διαταρρόδες ιδεῖσιν ταῦτα ἀλλού εἶναι  
φασιν. ταῦτα μέντοι τρεῖς εἴκουσι λέγοντες; οὐδέποτε τε ποτὲ τάξει  
καὶ θέσει. διατάρρεσιν γάρ φασι τὰ δύναμεις καὶ διατάρρεσιν γάρ  
τροπῇ μόνον, τούτων δὲ ὁ μὲν δυσμὸς σχῆμα ἔστιν, η δὲ δια-  
θήη τέσσερις, η δὲ τροπὴ θεσις. διατάρρεσιν τὸ μὲν Α τοῦ Ν δια-  
ματι, εὖ δὲ ΑΝ τῷ ΝΔ τέσσερι, τὸ δὲ Ζ τῷ Ν διατεταγμένον, Met.  
IV. 5; VIII. 2; phys. IV. 6. Plut. adv. Colot. 8, wo die Lehre  
des Dem. kurz zusammengezogen ist, wird auch erwähnt, daß Dem.  
die Atome ιδεῖσι nantte. Wie dennoch Demokr. nach Kest. phys.  
III. 4 lehren konnte: τῇ ἀγῇ συγχέεται τὸ ἀπειρον, weiss ich mit  
freilich mit seinem Systeme nicht zu reimen, sondern nur, wie so  
manches Anderes, aus seiner Abhängigkeit vom Avaragoras zu erklären.

1) Arst. phys. IV. 6.

2) Arist. met. VII. 13. ἀδύτατος γάρ εἶναι τῷ οὐρανῷ  
ἐκ, ἡ δὲ ἄγρια μίνη γενέσθαι. De cœlo III. 4.. Κατατελεῖς σεπτ  
ἱερεῖς πίνου: τρόπον γάρ τινα καὶ φίλην πάντα τὰ δύνατα πα-  
ραγάγεις αὐτοῦντος καὶ δὲ φριδιμότερ.

8) Arist. de coelis l. 4; Galen. de element. sec. Hipp. l. 2. p. 417; Plut. l. 1.

nach Alles in ihm. Wollt mathematische Betrachtung aller Dinge anstößt; das gelgt sich denn auch ganz offenbar in dem Ergebnis dieser Lehre, daß nämlich alles Seiende bei weitem andern Unterschied habe, als nur nach seiner Figur, seinen Verhältnissen in der Zusammensetzung und seinen Verhältnissen in der Lage der Elementen gegeneinander<sup>1)</sup>.

Wenn nun auch noch andere Gründe vom Demokritos zur Begründung seiner Lehre angeführt wurden, in welchen nicht so sehr das Mathematische durchschimmet, so wird sich doch niemand dadurch über den Charakter der Lehre täuschen lassen. Von dieser Art ist das, was für die nicht-wendliche Theilbarkeit des Atomischen angeführt wird, welches allerdings ungeometrisch ist, aber zur Begründung der arithmetischen Ansicht nachwendig<sup>2)</sup>. Von dieser Seite könnte diese Lehre schon aus dem Grundsatz, Eins könne nicht Zwei werden, ihre Begründung finden, es wird aber auch der Grund den Atomisten zugeschrieben, daß, wenn Alles theilbar sei, keine Einheit, also auch keine Vielheit, mithin Alles leer sein würde<sup>3)</sup>, welches wieder kan ekleatisehe Lehren erinnert. Die einheitli-

1) Arist. Met. I. 4. C. oben.

2) So ist auch der allerdings ungeometrische und sophistische Zweifel zu verstehen, ob, wenn der Regel geschnitten würde, die Flächen der Abschnitte gleich oder ungleich sein würden. Zu dem ersten führen die geometrischen Sätze, zu dem andern die atomistische Ansicht. Plut. adv. Stoic. 89.

3) Arist. de gen. et corr. I. 8. εἰ μὲν γὰρ πάντη συγ-  
γετόν, οὐδέποτε εἷναι εἰ, οὐτε οὐδὲ τολμέει, καὶ δὲ χειρὸς τὸ διορ. Dies, von den Cleaten gesagt, bezieht Arist. auch auf die Atomisten: πάντα γὰρ πάντα τρέπεται, οὐδεποτέ δέ, εἰ ποιήσει πάντα συνεχεῖς εἰσι.

chen Dinge also sind untheilbare Dinge und werden Atome genannt. Nicht mathematischer Art ist es auch, wenn Demotritos den alten Glaß, daß nur Gleiche auf Gleichen wahren könne, dazu gebrauchte, zu beweisen, daß alle Dinge gleich seien, und also mit das allen Dingen Gleichartige, das Raumfüllende, das wahre Wesen der Dinge sei<sup>1</sup>). Von gleicher Gehalte ist auch der Grund des Demotritos, daß ein Ursprüngliches, Ungewordenes angenommen werden müsse, denn die Zeit und das Unendliche seien umgeworden, so daß, nach ihrem Grunde zu fragen, heißen würde, den Anfang des Unendlichen suchen<sup>2</sup>). Man kann hierin nur ein sophistisches Abweisen der Frage nach dem ersten Grunde aller Erscheinungen erblicken.

Aus der mathematischen Vorstellungsbart geht es das gegen hervor, daß unendliche Atome angenommen werden, weil nämlich die Figuren der Körper unendlicher Art sind. Den wahren Grund dieser Annahme geben die Atomisten an, wenn sie sagen, nur diejenigen wüssten Alles auf seinen Grund zurückzuführen, welche unendliche Elemente annehmen, weil nämlich die zu erklärenden Erscheinungen unendlich sind<sup>3</sup>). Daß aber die untheilbaren Körperchen

1) Arist. de gen. et corr. I. 7; Theophr. de sens. 49 sehr verborben. Vergl. Burchard comment. critica de Democriti Abderritae de sensibus philosophia (Mindae 1830) p. 5 sq.

2) Arist. phys. VIII. 1; de gen. anim. II. 6.

3) Arist. de gen. et corr. I. 2; 8; de cœlo III. 4. Εἰτε διαφέρει τὰ σώματα σχήματν, ἄπειρα δὲ τὰ σχήματα, ἄπειρα δὲ τὰ ἀπλά σώματα φασιν εἶναι. Simpl. phys. fol. 7 a. οὐκ εἴπερ φασι μόνοις τοῖς ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα πάντα. οὐρ-βαλνεύ καὶ λόγος.

als unendlich klein gedacht werden, hat keinen Grund darin, daß man die Untheilbarkeit der Körper nicht in der Erfahrung nachweisen könnte und deswegen die ersten Elemente der zusammengesetzten Körper als etwas Nicht-Wahrnehmbares ansehen müßte<sup>1)</sup>. ... Nur eine physische Beschaffenheit legte Demokrit den Atomen bei, die Schwere, indem er lehrte, ein jeder untheilbare Körper sei je größer, um so schwerer<sup>2)</sup>), wahrscheinlich, sich darauf stützend, daß ein jedes Atom den Raum absolut erfülle, und die Schwere als eine natürliche Eigenschaft des Raumfüllenden betrachtend. Man kann auch hierin das mathematische Interesse wiedererkennen, welches die Anwendbarkeit der Mathematik durch die Berechnung des Gewichtes

1) Arist. de gen. et corr. I. 8. ἀδρατα μὲν σμικρότερα τῶν ὄγκων· — οὐδὲ δὲ ἄπαξον μηδὲ τὰ μικρὰ μὲν ἀδιαιρέτα εἰναι, μεγάλα δὲ μή. Theophr. de sensu 63. δὲ γὰρ ἡ ἀθρούν ἡ, τοῦτο ἐνισχύειν ἔκστοφ· τὸ δὲ εἰς μικρὰ διάνεμενον ἀνασθρόν. εἰναι. Der Bischof Dionysios von Alexandria sagt zwar b. Euseb. pr. ev. XIV. 23, Demokr. habe auch sehr große Atome angenommen, dies scheint aber auf einer Verwechslung der Idole mit den Atomen zu beruhen. Vielleicht hat aber doch Demokr. sich schwankend hierüber ausgedrückt. Man könnte eine Polemik des Epikur gegen ihn finden b. Diog. L. X. 44; 56. Auch ließe sich Stob. ecl. I. p. 348 (*δυνατὸν δὲ εἰναι κοσμιαῖας ἵπαρχειν ἄτομον*) hierher ziehen.

2) Arist. I. l. χαῖτοι βαρύτερον γε καὶ τὴν ὑπεροχὴν φησιν εἶναι Λημ. Σκαστον τῶν ἀδιαιρέτων. Theophr. de sensu 61. βαρὺ μὲν οὖν καὶ κοῦφον τῷ μεγέθει διαιρεῖ Λημ. Im Folgenden ist für φύσιν wohl φύσιν zu lesen. Das Ansehen des Arist. gilt mir mehr, als Angaben wie Plut. de pl. ph. I. 3; ap. Eus. pr. ev. XIV. 14; Stob. ecl. I. p. 348, von welchen die beiden ersten vielleicht auch nur bemerken wollen, daß Dem. nicht ausdrücklich den Atomen die Schwere als Eigenschaft beigelegt habe.

auf die Aethernatur des wahren Gehalts der Dinge zu retten sucht. Dafür wurde auch Raum geworben durch den Satz, daß ein jeder Theil Leeres und Volles in sich enthalte<sup>1)</sup>). Doch konnte dieser Satz auch damit in Verbindung stehen, daß er die Theilbarkeit aller wahrnehmbaren Dinge zu erklären suchte.

In den ursprünglichen Atomen ist nun alles Wahre ursprünglich vorhanden, und das Wesen in der Welt besteht nur in der Veränderung der Verhältnisse unter den Atomen<sup>2)</sup>). Die Verhältnisse der Atome untereinander verändern sich aber durch ihre Bewegung, und das Entstehen und Vergehen der zusammengesetzten Dinge hat seinen Grund darin, daß sich die Atome bald miteinander verbinden, bald voneinander trennen; die Veränderung der Dinge daher geht aus der Veränderung der Stellung der Atome zueinander hervor<sup>3)</sup>). Demokrit hob also das Leidigen und das Schlimme der Atome untereinander auf und ließ nur das Leidende und das Schlimme der zusammengesetzten Körper zu<sup>4)</sup>). Worin er aber im Allgemeinen den Grund der Bewegung gesucht habe, ist aus den Nebenlehrungen nicht ganz klar. Aristoteles sagt, er habe die Bewegung für etwas Ewiges angesehen<sup>5)</sup>) und deswegen keinen Grund

1) Arist. met. IV. 5.

2) Dies drückt Aristot. met. XII. 2 in dem Satze aus: ἡμὲν πάντα σύναψει, ἐρεγέλε τὸν οὐ, freilich sehr gezwungen. Ich kann diesen Satz trotz des vorhergehenden φησί nicht für ein Fragment des Demokritos halten.

3) Arist. de gen. et corr. I. 2.

4) Arist. de gen. et corr. I. 8; de coelo III. 7.

5) De caelo III. 2; met. I. 4. περὶ τὸ μετακίνητον, § 9av 5.

derselben im Allgemeinen gesucht, sich allein darauf beschränkend, ihn für das Einzelne zu erschöpfen. Dahin möchte man auch ziehen, daß uns gesagt wird, in der Weltbildung habe er den Zufall als Grund angenommen, nicht aber in den einzelnen Erklärungen<sup>1)</sup>. Dagegen soll er auch gelehrt haben, die Atome seien von Natur unbeweglich, eine träge Masse; sie erhielten die Bewegung erst durch den Stoß<sup>2)</sup>, indem sie, un durchdringlich den Raum erfüllend, dem äußern Andrange Raum geben müssen. Diese verschiedenen Angaben möchten dadurch miteinander vereinigt werden können, daß man annimmt, Demokrit habe über den ersten Grund der Bewegung nichts aus seiner Lehre sich zu entwickeln gewußt, sondern die Bewegung überhaupt als eine uranfängliche sich gedacht, eine jede einzelne Bewegung aber von einer äußeren, mechanischen Ursache abgeleitet. Dies ist die Aufhebung alles innern Lebens; selbst ihre äußeren Verhältnisse zu ändern, ist nicht in der Macht der Dinge, eine Annahme, welche zu Gunsten der Berechnung aller bewegenden Ursachen gemacht wird. Daher leiteten die Atomisten auch die Bewegung von der Nothwendigkeit ab<sup>3)</sup>, indem sie

---

πῶς ὑπάρχει τοῖς οὐσίαι καὶ οὐτοῖς (sc. Λεύκ. καὶ Αημ.) παραπλήστως τοῖς ἄλλοις διαθύμως ἀφείσαν.

1) Eudem. ap. Simpl. phys. fol. 74 a.

2) Ib. fol. 9 b. τοιγαροῦν καὶ Λημ. φύσει ἀκύρητα λέγεται  
τὰ ἄτομα πληγῇ κυρεῖσθαι φῆσιν. Stob. ecl. I. p. 348. κυ-  
ρεῖσθαι δὲ καὶ ἀλληλοευπέλαντεν τῷ ἀπειρῷ.

3) Nach dem Leukippos sollen der λόγος und die ἀνάγκη über Alles herrschen. Stob. ecl. I. p. 160. Dem widerspricht nicht, daß der κόσμος sein soll φύσει ἀλόγῳ. Ib. p. 442. Um bestens lernt man die ganze Lehre kennen aus Arist. de coelo III. 2. διὸ

sich diese, als die Grundlosigkeit der in das Unbestimmte zurückgehenden Bewegung dachten. Dass eine solche Abschwendigkeit von dem Zufall in nichts unterschieden ist, hat wahrscheinlich zu der Behauptung geführt, Demokrit habe Alles auf den Zufall zurückgeführt<sup>1)</sup>.

Wir müssen hiernach der Meinung sein, dass Demokrit durch seine Lehre von der Bewegung nur darauf ausging, die einzelnen Naturerscheinungen in der schon geschilderten Welt zu erklären. In diesem Gebiete der Untersuchung konnte er aber doch, der Natur der Sache gemäß, nicht aus dem Stoße allein die Bewegung der Atome ableisten. Denn der abstoßenden Kraft muss irgend eine verbindende Kraft entgegengesetzt werden. Die Vorstellung von einer solchen scheint dem zum Grunde zu liegen, was er von einer schwingenden Bewegung und einer Kreisbewegung der Atome lehrte<sup>2)</sup>, indem er wahrscheinlich die Atome durch die Kreisbewegung zu Körpern sich verbinden und zusammenhalten ließ. Mit dieser hängt

καὶ Λευκίπποι καὶ Δημ. τοῖς λέγουσιν, ὅτι κινήσθαι τὰ πρῶτα σώματα, ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπελόφ, λεπτον, τίγα κίνησιν τῷ τοῖς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις· εἰ γὰρ ἄλλο ὑπὸ ἄλλου κινεῖται βίᾳ τῶν στοιχείων, ἄλλα καὶ κατὰ φύσιν ἀνάγκη τινὰ εἶναι κίνησιν ἔκστοτον, παρ' ἣν ἡ βιωδὸς ἔστι· καὶ δεῖ τὴν πρότην κινοῦσαν μὴ βίᾳ κινεῖν, ἄλλα κατὰ φύσιν· εἰς ἀπειρον γὰρ εἰσιν, εἰ μὴ τοῖς ταῦτα φύσιν κινοῦν πρέπειν, ἄλλ' ἂει τὸ πρότερον βίᾳ κινούμενον κινῆσαι.

1) Cic. de nat. D. I. 24; 25. G. oben u. die fragm. des Demokr. b. Stob. ecl. II. p. 344; 410; Euseb. præp. ev. XIV. 27.

2) Stob. ecl. I. p. 394. Δημ. Εν γένος κινήσεως τὸ κατὰ παλμὸν ἀπειραντετο. Diog. L. IX. 31; 44. φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὅλῳ διανομένας. 45. τῆς δίνης αὐτας οὖσης τῆς γενέσεως πάντων. Sext. Emp. adv. math. IX. 113.

auch die Leute zusammen, daß Nächstes sich zu Nächstem geselle, wofür er eine Art von Beweis durch Induction gab<sup>1)</sup>.

Aus der Verbindung der Atome entstehen nun zusammengefasste und wieder in ihre Elemente auflösbare Körper, welche auch zu einem größern Systeme mehrerer Körper verbunden sein können. Solche Systeme nannte Demokritos Welten. Da aber in der Gesamtheit der Dinge gar keine innere Einheit stattfindet und Alles nur auf die mathematische Denkbarkeit zurückgeführt wird, so entstehen ihm ganz natürlich die Vorstellung, es könne unzählige Welten geben, ja es müsse sie geben<sup>2)</sup>), nach derselben Schlußweise, nach welcher aus der Möglichkeit unendlicher Figuren die Notwendigkeit unendlicher Atome gefolgt wurde. Diese Vorstellung wurde vom Demokrit noch weiter ausgeführt und natürlich auf ganz willkürliche Weise bestimmt, so daß er sich z. B. einander ganz ähnliche Welten denkt und auch unähnliche, einige ohne Sonne, andere mit mehreren Sonnen, einige wachsend, andere in höchster Blüthe stehend, noch andere abnehmend oder vergehend durch das Zusammenstoßen mit andern Welten<sup>3)</sup>). Nur dies scheint er als etwas Wesentliches für eine jede Welt gesetzt zu haben, daß sie von einer Schale oder einer Haut umschlossen werde<sup>4)</sup>), so zur

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 117; 118; Plut. de pl. ph. IV. 19; cf. Diog. L. IX. 31.

2) Cic. acad. II. 17; 40.

3) Cic. ll. II.; Orig. phil. 18.

4) Plat. de plac. phil. II. 7; Stob. ecl. I. p. 490; cf. Diog. L. IX. 32 vom Eukippus; man muß hiermit die Lehre des Epicurus vergleichen.

Einheit; freilich nur auf eine ganz dasseitige Weise; zusammengehalten. Die wahre Einheit kommt nur bei Abwesen zuz. daher konnte Demokrit vielleicht auch wohl denken, es sei möglich, daß ein Atom eine Welt bilde 1).  
... Haben sich nun in den unzähligen Welten verschiedene körperliche Zusammensetzungen bilden, nehmen sie auch verschiedene zusammengesetzte Gestalten an; die runden, eckigen und halbkreisförmigen Atom, verkleiden sich untereinander 2) und bilden magnifaltige Arten von Oberflächen. Diese aber, unsere Sinne bewegend, bewirken die Beschaffung dessen, was wir die sinnliche Beschaffenheit der Dinge nennen, welche in Wahrheit aber nichts anderes ist, als eine Verknüpfung von Atomen 3). Nach dieser Vorstellungswweise konnte nun wohl Demokritus gegen den Protagoras freiten, wenn dieser die Beschaffenheiten der Dinge als ein bloß für den Wahrnehmenden vorhandenes und für diesen auch Wahres aufgab 4), denn ihm sind sie weder ein Wahres, noch ein bloß für den Wahrneh-

1) Stob. ecl. I. p. 543. *δύνατον δ' εἰναι κοσμιαλαν ὑπάρχειν τρόπον.* Cf. oben S. 602.

2) Plac. de nat. D. I. 24; adad. II. 58; Εἴδελλος δὲ τὸ συμπλοκὴν ποιεῖ τὸ εἰδέλλον, δηλαδὴ τὸ εἰδέλλον τὸ εἰδέλλον. Arist. de coelo fol. 150 a; cf. Arist. de coelo III. 4.

3) Galen, de elem. sec. Hipp. I. 2. p. 417. *νόμῳ γὰρ χροιή, θέμῳ πικρόν, νέμῳ γλυκύν, έτει δὲ αἴτομον καὶ κενόν, δὲ Αἴτη. φησιν, ἐξ τῆς συνόδου τῶν ἀτόμων γενέσθαι νομίζων ἀπάσσει τὰς αἰσθητὰς ποιότητας ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς αἰσθητούντους αὐτῶν, φύσιν δὲ οὐδὲν εἶναι λευκόν κτλ.*; cf. Arist. de sensu 4; de gen. et corr. I. 2. *ἐξ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγῳδία καὶ κομῳδία γίνεται γραμμάτων.*

4) Plut. adv. Colot. 4; Sext. Emp. adv. math. VII. 889.

menden Vorhandenen, sondern etwas den Figuren der Oberfläche Entsprechendes.

Gehen wir nun in das Einzelne der Naturlehre ein, soweit es nicht rein empirisch ist, so scheint es, als wäre Demokritos nicht vorsichtig genug zu Werke gegangen in der Unterscheidung dessen, was seinen Grundsätzen gemäß als gegenständliche Wahrheit festgehalten werden konnte, und dessen, was er als ein nur Scheinbares ansahen musste. Denn wenn er seitens Ansicht folgte, daß die Atome Schwere hätten nach ihrer Größe, so ergäben sich die Eigenschaften des Schweren und des Leichten von selbst als gegenständlich begründete, und daran ließ sich auch leicht der Gegensatz zwischen leicht und dünn, wie auch etwas schwerer zwar, aber doch ungezwungen der Gegensatz zwischen hart und weich anschließen; indem jenes auf ungleichartige, dieses auf gleichartige Dicke und Dünne zurückgedrängt werden konnte\*). Damit waren nun aber die übrigen sinnlichen Eigenschaften zusammengefaßter Körper nicht zu vermischen, weil diese an sich nur etwas in der Vorstellung Vorhandenes, obwohl in der wahren Zusammensetzung der Dinge Gegründetes sind. Schwer jedoch war es gewiß, beide Arten den sinnlichen Eigenschaften voneinander zu sondern, weil wenigstens der Gegensatz zwischen Hartem und Weichem ebenso verschieden von Verschiedenen geschäkt wird, wie der Gegensatz zwischen

\*) Theophr. de sensu 61; 62; 63. Den Unterschied zwischen dünn und dicht scheint Dem. ohne Weiteres als nach seinen Grundsätzen klar vorausgesetzt zu haben. Er gebraucht ihn, ohne daß wir eine Erklärung desselben fänden.

Süßem und Bitterem. Dehnt mischte auch Demokritos, wenn wir dem Berichte des Theophrastos trauen dürfen, beide Arten sinnlicher Eigenschaften untereinander<sup>1)</sup>). Hierzu konnte er um so leichter verleitet werden, je folgerichtiger es für ihn gewesen sein würde, auch die Schwere als Eigenschaft der Atome zu verwiesen, weil er den Atomen wegen ihrer Kleinheit alle Wahrnehmbarkeit absprach. Aber noch schwärmender wurden seine Lehren dadurch, daß er bemerkte, wie die Dinge verschieden, verschieden und von entgegengesetzten Eigenschaften erscheinen; weil dies aus der sich gleichbleibenden Gestalt der Zusammensetzungen sich nicht ableiten läßt<sup>2)</sup>). Wenn nun Aristoteles bemerkte, daß die Lehre des Demokritos alles Wahrnehmbare zu einem Fühlbaren mache<sup>3)</sup>); so liegt darin der größte Vorwurf für die Gründlichkeit seines Verfahrens, daß seine Untersuchungen fast allein auf die sinnlichen Beschaffenheiten sich wendeten, welche durch das Gesicht und durch den Geschmack erkannt werden<sup>4)</sup>), mit Ausnahme des Harten und des Weichen, von welchen schon geredet worden. Da-

1) Man muß den ganzen Bettcht des Theophr. de sensu 60—82 vor Augen haben. Bergk, Theophr. de caus. plant. VI. 2. Besonders bemerke ich §. 68, wo aber in dem äußerst verdorbenen Text viel zu ändern ist; f. σκληρότητι I. συμφρότητι; für χυμοῦ vielleicht πνεῦς ob. θερμοῦ.

2) Ib. 67. οὐδὲ εἰς ὄποιαν ἔχει ἡνὶ εἰδέλθῃ (sc. τὰ σχήματα) διαιρέσειν οὐκ ἀλγον· καὶ διὰ τοῦτο τὸ αὐτὸν τάγαρτα καὶ τάγαρτα τὸ αὐτὸν πάθος ποιεῖν ἐγίνεται.

3) Arist. de sensu 4. Αημ. δὲ καὶ εἰς πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. — πάντα τὰ αἰσθητὰ ἀπτὰ ποιοῦσιν.

4) Arist. L. l.; Theophr. de sensu 64. Doch auch über den Geschmack. Ib. 82.

her sind auch seine Annahmen über die Oberfläche der Körper, welche die Verschiedenheiten der Wahrnehmung begründen soll, in hohem Grade willkürlich. Denn warum das Säure eine eckige, gewundene, kleine und dünne Gestalt haben soll, das Rothe eine runde Gestalt aus grossem Augeln bestehend <sup>1)</sup>), dasfür würde wohl schwerlich etwas Anderes, als eine gewisse Analogie der übrigen Sinne mit dem Gefühl, vorgebracht werden können <sup>2)</sup>). Die Dunkelheit dieser möchte ihn alsdann zu der Neuerung veranlassen, daß die Geschmacksverschiedenheiten nur für den Menschen als solche vorhanden wären <sup>3)</sup>), weil nämlich auf den Geschmack die subjective Struktur am meisten Einfluß ausübt. Wenn er nun dennoch es unternähm, aus den Wahrnehmungen heraus auf die Gestalten der zusammengesetzten Körper zu schließen, so kam ihm zur Erklärung der Verschiedenheiten der Wahrnehmung über Farbe und Geschmack der Gegenstands der Ego des Antagonisten zu Hilfe, daß in allen Dingen alles vorhanden sei; auch er meinte, nichts sei rein aus einer Art der Figuren zusammengesetzt und nur nach dem Uebergewichte der einen oder der andern Art würden die Gegenstände auf die Empfindung wirken <sup>4)</sup>), womit er offenbar darauf zielte, daß

1) Ib. 65—67; 73—78.

2) Daher spielt das τρεξόν und das λεπόν, das ἄσφος, das θερμόν und ψυχόν eine Hauptrolle in den Erklärungen.

3) Ib. 64.

4) Ib. 67. ἀπάντων δὲ τῶν σχημάτων (χρημάτων?) οὐδέποτε ἀκέρατον εἶναι καὶ ἀμιγές τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῳ μολλέ (vulg. molliorū) εἶναι: τὸ αὐτὸν (vulg. τὸν αὐτὸν) δύο λεπόν καὶ τρεξόν καὶ περιεργοῦς καὶ ἄσφος καὶ τὸν λεπόν.

es auch wohl geschehen könnte, daß dem einen die eine, dem Anderen die andre Seite des Gegenstandes sich hervorhebe. So wie nun Demokritos hierin an den Anaxagoras sich anschloß, so nahm er von andern Physikern auch die Verschiedenheit der vier Elemente in seine Lehre auf<sup>1</sup>), obwohl diese Annahme den Hypothesen seines Systems fehlerfrei steht. Dies sieht man daran, daß er nur eins dieser Elemente, das Feuer, näher zu bestimmen wußte, indem er es für eine Zusammensetzung aus kleinen Kugeln erklärte, von den übrigen Elementen aber nur annahm, daß sie eine Sammlung aller Arten von Figuren wären und nur nach Größe und Kleinheit derselben sich voneinander unterscheiden<sup>2</sup>). Was ihn zu jener Vermuthung über das Feuer führte, erzählt man wohl, wenn man an die Beweglichkeit des Feuers und der Kugel sich erinnert<sup>3</sup>); wenn man aber findet, daß es das Feuer vermittelt der Wärme auch mit der rothen Farbe in Verbindung bringt und Feuer und Farbe nach ihrer Gestalt zu bestimmen weiß, dagegen vom Wärmen behauptet, daß es keine Natur habe, sondern nur der Wahrnehmung nach

φ' δ' ἀντὶ πλεύστον, τοῦτο μάλιστα ἐνσχέει πρός τε τὸν αἰσθητὸν καὶ τὴν δύναμιν.

1) Diog. I. IX. 44; Simpl. phys. fol. 8 a.

2) Arist. de coelo III. 4. ποτὲ δὲ καὶ τὸ ἐκάστου τὸ σχῆμα τῶν στορχείων, οὐδέτερον ἐπιθετίσαν, ἀλλὰ μόνη τῷ πυρὶ τὴν σφραῖραν ἀπέδωκαν. Λέροι δὲ καὶ οὐδεὶς καὶ τέλλει μεγέθει καὶ μικρότερηι φιλέλλον, ὡς οὐσαν αὐτῶν τὴν φύσιν οὖν παντερεμπλαν πάνταν τῶν στορχείων. De anima I. 2; de gen. et corr. I. 8; Theophr. de sepiu 25., ἤρηρών, δ' ἔξ. οἷων περ τὰ θερμὸν πλήν ἐξ μειζόνων.

3) Arist. de anima I. 1.

bestehe<sup>1)</sup>), so bemerkt man wohl, daß er bei diesen Untersuchungen zwischen dem Wunsche, etwas über die Natur der Dinge zu bestimmen, und dem Unvermögen seines Systems, darüber sichere Bestimmungen zu finden, in das Schwanken gerathen ist.

In allen diesen Vorstellungen ist nun von keinem wahrhaft Innerlichen die Rede, sondern nur von äußerlichen Verhältnissen. Nun konnte aber doch der Gegensatz zwischen Leib und Seele, welcher zur Zeit des Demokritos schon scharf genug hervorgetreten war, in der umfassenden Lehre dieses Mannes nicht ganz außer Acht gelassen werden. Da jedoch den Atomisten nichts als körperliche Einheiten und deren Zusammensetzungen bekannt waren, so mußten sie die Seele, welche in unserm Leibe ist, nur als eine andere Art von Leib in unserm Leibe betrachten<sup>2)</sup>. Dieses ist der erste seiner selbst sich bewußte Materialismus. Die Atomisten hielten die Seele für einen zusammengefügten Körper von feiner Art, gleich den Sonnenstaubchen, welcher in dem gröbneren Körper der belebten Wesen wohne und Bewegung in diesem hervorbringe, ihn gleichsam mit sich fortziehend<sup>3)</sup>. Wegen ihrer Beweglich-

1) Hierauf beziehen sich die stärksten Vorwürfe des Theophrastos. *De sensu* 63; 68; 71. νῦν δὲ σκληροῦ μὲν καὶ μαλακοῦ καὶ βραχεῖας καὶ πούφου ποιεῖ τὴν οὐσίαν, ἀπερούσῃ δὲ τὸν ἔδοξε λέγεσθαι πρὸς ἡμᾶς, θερμοῦ δὲ καὶ ψυχροῦ καὶ τὸν ἄλλων οὐδενός. Nach Simpl. phys. sol. 8 a soll Demokr. auch das Helle und Dunkle auf das Feuer und das Wasser zurückgeführt haben; Theophrast aber erwähnt davon nichts.

2) Arist. *de anima* I. 5. ἐπεγνωτούσι τῷ μέτρῳ σῶοι εἰρη σώματα, εἰ σῶμά τι η ψυχή.

3) Ib. I. 2; 3. ὁμολογεῖ δὲ καὶ Λημ. λέγει· περιπετειας

heit und ihre bewegenden Kraft nahm Demokritos an, die Seele sei aus Kugeln zusammengesetzt, so wie das Feuer, weshwegen auch die belebende Seele Wärme im belebten Körper hervorbringe<sup>1)</sup>). Eine solche bewegliche Seele wohnt nun nach dem Demokritos in einem jeden Leibe, so wie ein kleiner Körper von einem größern Gefäße umschlossen wird. Daher ahnte er auch Gefahr, es möchte die Seele aus dem Gefäße herausgedrückt werden, wie aus einem Schlauch von den umgebenden Körpern, wie dies denn auch wirklich im Tode geschehe; während des Lebens aber werde es verhindert durch den einströmenden Athem<sup>2)</sup>). Uebrigens theilte Demokrit nicht nur den Menschen und Thieren und Pflanzen, sondern sogar allen zusammengesetzten Dingen eine Seele zu<sup>3)</sup>,

---

γὰρ φοιτάς τὰς ἀδειαράτως σφαλόης διὰ τὸ περικέναι μηδέποτε μένειν συνεργέλλειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν. Ib. c. 5. σῶμα τι λεπτομερέσ.

1) Ib. 1. 2. οὐειν Δημ. μὲν πῦρ τὸ καὶ θερμόν φῆσιν αὐτὴν εἶναι· ἀπελεων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων, τα σφαιραράτη πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐγ τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν τοῖς διὰ τῶν θυρέων ἀκτίσιοι, ὅτι τὴν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς θλητικήσεως. ὄρισθαι δὲ καὶ Λεύκιππος. τούτουν δὲ τὰ σφαιραράτη πῦρ καὶ ψυχὴν διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους θυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ πάντα, ὅποιαν μέρη τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζώοις τὴν κίνησιν. De coelo III. 4. Irriges hat man über die Zusammensetzung der Seele aus Sext. Emp. adv. math. VII. 116 schließen wollen.

2) Arist. de anima I. 1.; de respir. 4. Δημ. δ', ὅτι μὲν ἐξ τῆς ἀναπνοῆς συμβαίνει τι τοῖς ἀναπνεόστοις, λέγει, φάσκων κινούειν ἐκθλιβεσθαι τὴν ψυχὴν κτλ.

3) Arist. de plant. I. 1.; Plut. qu. nat. I. init.; Plut. de pl. ph. IV. 4. ὁ δὲ Δημ. πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιῶς

sich darauf hingend, daß in allen Dingen Wahrheit sei, man möchte fast ratzen, nicht ohne die Absicht, die überändige Seelenähnlichkeit als etwas ganz Gemeines erscheinen zu lassen; denn von einer gewissen Feindseligkeit gegen die höhern geistigen Erscheinungen kann man ihn wohl nicht freisprechen <sup>1)</sup>, wie denn auch seine Lehre ganz gemäß von ihm gesagt wird, der Geist wachse und ältere mit dem Körper <sup>2)</sup>.

Wenn man nun bis hierher die Meinungen des Demokritos verfolgt hat, so wird man sich zwar nicht entscheiden können, die entschieden einseitige Richtung dieses Mannes in der Wissenschaft verwirlich zu finden; da sie jedoch von einem wissenschaftlichen Interesse für die Mathematik ausgeht, könnte man meinen, es sei doch noch einiger Gehalt darin, und der Mann habe, von seiner Regelung verführt, nicht gesehen, wohin seine Denkweise führen müsse und was alles mit ihr nicht bestehen könnte. Wenn man aber weiter bemerkt, wie er sich gar nicht verhohlen hat, daß alle wahre Wissenschaft durch seine Lehre aufgehoben werde, so läßt sich nicht leugnen, daß ein sophistischer Geist ihn leitete. Um dies auszusehen, will ich weniger Gewicht darauf legen, daß es nach ihm keine Einheit des wissenschaftlichen Gegenstandes giebt, keine

καὶ τὰ νερά τῶν σωμάτων, δίδει ἀλις θεαταρώς τυρὸς θερέον  
καὶ αἰσθητικοῦ μετέχει, τοῦ πλεονος διαπρεπελου. Doch ist  
das letztere zweifig nach Cic. Tusc. I. 34 und aus Theophr. de  
sensu 71 nicht wahrscheinlich zu machen.

1) Plut. de solert. anim. 20; de truenda san. 22.

2) Stob. derm. CXVI. 45.

Welt und keinen Gott<sup>1</sup>), als auf keine Lehre von der menschlichen Erkenntnis, welche eben nur dazu gemacht zu sein scheint, um zu zeigen, daß es gar kein Wissen geben könne<sup>2</sup>).

Demokritos nahm zwar zwei Erkenntnisarten an, von welchen er die eine die echte, die andere die doppelte nannte. Die erste ist die Verstandeserkenntnis des Wahren, die zweite die sinnliche Erkenntnis der Beschaffenheiten der Dinge<sup>3</sup>). Aber die Art, wie die sinnliche Erkenntnis

1) Daß er einen Gott als Weltseele angenommen habe, wird niemand später Angaben, wie Plut. de pl. ph. I. 7, glauben, da andere Angaben ihnen widersprechen und er auch nicht einmal eine Welt kennt. Ueber seine Götterlehre s. Sext. adv. math. IX. 19; 24; 42; Cic. de nat. D. I. 12; 43. Zu einer Lehre von Gott hatte Demokrit keine Anlassung, weder in seinem System, noch in seiner Gesinnung; dabei konnte er aber wohl an Götter glauben; daß er jedoch den Götterglauben erklären wollte, macht auch dies unwahrscheinlich; denn eine Meinung, welche wahr ist, braucht nicht erklärt zu werden. Uebrigens hängt alles dies mit seinem philosophischen System nicht oder sehr wenig zusammen, und wir dürfen uns daher eines Urtheils enthalten, müssen jedoch jeden Schluß auf eine fromme Bestanung aus einigen fromm klingenden Phrasen bei einem Manne ablehnen, in dessen Mund solche Sätze nur zweideutig sein können.

2) Arist. met. IV. 5. οὐδὲ μη. γέ φησι, οὐδὲ οὐδὲν εἰ-  
ραι ἀληθὲς η̄ τιμήν γ' ἀσηλον. Diog. L. IX. 72. καὶ πάλιν·  
τετράς δὲ οὐδὲν λόγον· εν βυθῷ γέρη η̄ ἀληθεία. Cf. Stob. ecl.  
II. p. 12. Dies pfanzte sich auf den Metrodoros, den Schüler  
des Demokritos, fort. Euseb. pr. ev. XIV. 19.

3) Sext. Emp. VII. 139. λέγει δὲ κατὰ λέξιν· γνῶμης  
δὲ σύντονος θέσης, η̄ μὲν γνωστή, η̄ δὲ ακατή· καὶ σχολῆς  
μὲν τάδε σύμπαντα, δύψις, ἀκοή, δομή, γεῦσις, ψαῦσις· η̄ δὲ  
γνωστή ἀποκεκρυμμένη δὲ ταύτης. Das Fragment ist offenbar  
am Ende lächerhaft. Eine dritte Erkenntnisart ist die des Begeh-  
rens, und des Überabscheuens; diese hat aber keine theoretische Bedeutung.

geschehe, stellte er folgende Lehre auf: Die Seele, welche mit dem Erkenntnißvermögen (νοήσ.) eins ist<sup>1)</sup>, wird von außen bewegt, und ihre Bewegungen bilden Vorstellungen. Daher leitet er alle sinnliche Erkenntnisse auf: Wahrnehmung zurück<sup>2)</sup>; das Sehen und das Hören entsteht ihm aus dem Eindringen eines fremden Körpers in die Seele<sup>3)</sup>, und überhaupt nimmt er an, daß, wenn ein Ding von uns sinnlich empfunden werde, gewisse von Empfindung und Trieb erfüllte Ausflüsse, welche er Bilder (εἰδῶλα) nennt, sich von dem Empfundenen losreißen und, nachdem sie die umgebende Lust sich ähnlich gehabt haben, durch die Poren der Sinnestheile dringend, sich in die Seele ergießen<sup>4)</sup>. Diese Ausflüsse haben nun und

1) Arist. de anima I. 2. Vielleicht hat er doch einen Unterschied zwischen beiden gemacht, welchen wir aber nicht weiter verfolgen können. Plut. de pl. ph. IV. 4.

2) Arist. de sensu 4. πάντα γὰρ τὰ αἴσθητα ἀπὸ τούτων.

3) Ib. 2; Plut. de pl. ph. IV. 19.

4) Plut. de pl. ph. IV. 8. Λεύκ., Αἴρη.. τὴν εἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι, εἰδώλων ἔξιθεν πρασίσταντας μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπλαντούσας εἰδώλου. Arist. de div. per somn. 2. ἀποδότην u. εἴδωλον, sind ejns, wenn nicht zwischen beiden so unterschieden werden soll, daß das εἴδωλον erst eine Folge des ἀποδότη ist, welche sich in der Lust bildet nicht ohne Mitwirkung weder der Lust noch des Empfundenen. Demselbst scheint nach Theophr. de sensu 51 darüber sich nicht genau erklärt zu haben. Für ἀποδότη gebrauchte Dem. auch das Wort σεῖκελον. Ethym. magn. s. v. δεῖκν. Theophr. de sensu 50. τὴν γὰρ ἐμφασιν οὐκ εὐθὺς ξεγίγνεται, ἀλλὰ τὸν δέρα τὸν μεταθέν τῆς ὄψεως καὶ τοῦ δρωμένου τυπούσθαι συπελλόμενον ὑπὸ τοῦ δρωμένου καὶ τοῦ δρᾶντος. Ib. 51. τοιαύτην εἶναι τὴν ἐντόπωσιν, εἰον εἰς ἐχαράξιας εἰς ἡρέν (mit Burckhardt I. I. p. 11 für εἰς ωληρόν). Freigiebig mit dem Leben

theilen der Seele mit gewisse ähnliche Wahrnehmung des Körpers, von welchen sie kommen!), aber doch nur die äußere Fläche der Zusammensetzung dieser lassen sie gewissermaßen fest erkennen; und keineswegs in einem dieser ähnlichen Bilder, sondern aus dasselben dass Körper zeigen, für nicht, welches doch nur die Forme und nicht Materie ist, auch auch die Oberfläche des Körpers erscheint, den Glanzen goss, anderes, als sie wirklich ist, indem sie immer nur eine gewisse Gestaltung haben kann, den Glanzen, dagegen eine gewisse sinnliche Weßhaffenheit sich vergrößertigt?). Indes heißt leicht Deprimit, ganz falsch, was: was? solches sei nun eine glatte, runde, rote, schwarze, eine, rosche Oberfläche?). Buti stärkste Begründung seines Lehre, auch einer abhängigkeit eines allgemeinen Ansehens der Dinge, scheint er auch den Genuß gebraucht zu haben, denn jedes sinnliche Erlebniss, vor dem Zusammentreffen einer empfundenen nur in einer empfindenden Eähigkeit abhängig und das bedarfst seine wundbare Vorstellung bei<sup>1)</sup>, wenngleich

theilte Dem. auch diesen Bildern Leben mit, ja wohl siehein ein fast unzerstörbares Leben, denn auf solche Bilder sind doch wohl die Idole der Götter zu beziehen. Plut. symp. V. 7, 6. οὐτε αὐθίκεως ἄπορα πινακάτων, οὐτε δέρματος. Ib. VIII. 10, 2.

1) Plut. symp. VIII. 10, 2. Βγκαναθεσσόνται τὰ εἰδώλα. Μὰ τὰν πόρων εἰς τὰ σώματα, — ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένες δρούσητας.

2) Galen. I. l.; Sext. Emp. adv. math. VII. 185 sq. ἀπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ καὶ αἴσθετα ταῦτα.

3) Arist. de sensu 4. Καὶ τὸ Αἷμα. τὸ γάρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, τὸ μὲν φρεσκόν φρεσκόν, τὸ δὲ λευκόν εἰς δὲ τὰ σχήματα ὠάγεται τοὺς χυμάς. C. oben.

4) Arist. met. IV. 5; Sext. Emp. adv. math. VII. 186; VIII. 184.

mehr nicht einleuchtet, wie dies mit seinem alles Leidern und allen Leben in Wahrheit durchdringenden Ausicht vereinbar sein soll.

Theorie Gründen, durch welche er die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen angegriffen, steht ebenfalls den allgemeinen Grundsätzen seines Lehres fremd und können zur als Hauptgründe aufgeführten werden: Es berief es sich auf die Geschlechterhalt der Thiere, welche wegen der Unregelmässigkeit ihrer Mischung über Beschämungswürdigkeit verschiedens Geschlechter haben müssen<sup>1)</sup>; wenn nun auch die Menschen in ihrer Mischung einander ähnlich wären und daher auch ähnliche Wahrnehmungen hätten<sup>2)</sup>, so begnügte es doch auch ihnen, daß sie in Gesundheit und Krankheit über in den verschiedenen Abstufungen ihres Alters ihre Zustände und ihre Mischung veränderten, und daraus folge denn auch eine Veränderung in ihrer Art wahrnehmbar wahrnehmbar hervore. Daraus sei ersichtlich, daß die Stigmatisation des Vorstellenden die Ursache der Vorstellung sei<sup>3)</sup>. Durch diese Gründe bahnte Demokritos den Skeptikern den Weg, denen er auch schon in der Formel voranging, daß, wenn etwas dem einen so, dem Anderen anders erschien, so trüfe keiner von beiden mehr als der andere die Wahrheit<sup>4)</sup>.

1) Theophr. de sensu 63.

2) Ib. 64.

3) L. L. η διάδεσις αλλα τῆς γνώσεως.

4) Ib. 69. μηδέπερ μᾶλλον εὐτέρος (s. Euphor). τούχωντες τῆς ἀληθείας. Arist. met. IV. 5. οὐδέπερ γάρ μᾶλλον ταῦτα η τάδε εἶναι, οὐδὲτι διότινος.

„Man wird uns über doch gesagt; Demokrit habe bei atomistischen Erkenntnissen nicht allein Glauben nehmen wollen“, vielleicht die Erscheinungen als Mittel zur Erkenntnis des Nicht-Offensbararen angesehen“<sup>1)</sup>. Wie erkennen hierin das Charakter der mathematischen Naturforschung, welche die Erscheinungen aufnimmt, um an sie das mathematische Maß anzulegen und wenn sie abschließt ist, in ihnen nichts als dieses Maß anzunehmen. So haben wir gesehen, daß Demokrit was vor Garbe und dem Geschmack des Körpers auf die Welt ihrer Zusammensetzung zu schließen suchte.

Hieran zeigt sich denn auch, was ihm die echte Erkenntnis war, nämlich die Erforschung der unsichtbaren Gründe, aus welchen die Erscheinungen hervorgehen, also der Atome und des Leeren, aus welchen sich die Körper zusammensehen. Daher sagt er, da, wo die simileche Erkenntnis nichts mehr wahrnehmen könne, sondern auf das Feinere zurückgegangen werden müsse, trete die echte Erkenntnis ein<sup>2)</sup>. Ganz richtig wird man bemerkt, daß dem-

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 136; cf. Arist. de gen. et corr. I. 8.

2) Eine schon oben erwähnte Stelle lautet darüber so Sext. Emp. VII. 140: Δύοτιμος δὲ τρίτα καὶ αὐτάν, ἔμεγεν εἶναι κριτήρια· τῆς μὲν τοῦ ἀδήλου, καταλήψεως αἱ φυγόμενα, οἵτησας δὲ τὴν ἐννοιαν· περὶ παντὸς γάρ, ὡς παῖ, μία ἀρχὴ τὸ εἰδέναι, περὶ δοῦ λοιπὸν η̄ ζήτησις· αἰρέσσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάντα. Die Worte: περὶ παντὸς — — η̄ ζήτησις hätten nicht für ein Fragment des Demokr. gehalten werden sollen. Sie gehören mit einiger Abänderung dem Platon an. C. Phaedr. p. 237.

3) Sext. Emp. adv. math. VII. 139. εἴτα προπάτων τῆς σκοτίης τὴν γνησίαν, ἐπιφέρει λέγων· διαν ἡ σκοτίη μηδέτο

Demokrit dach durch das Verstand-Gefangenbare allein das Wahre sei<sup>1)</sup>),, denn die Atome und das Leere sind nicht durch die Erthe erkenntbar; allein auf der einen Seite ist es sehr auffallend, daß in diesem ganzen Systeme kein Wert ist, wo man einen Nachprüfungsgrund zur Erklärung des Verstandeserkenntniss finden könnte<sup>2)</sup>; auf der anderen Seite muß (noch) auch bemerkt werden, wie die Wahrheit der Erthe gleichsam nur beweigen fristgeholter wiede, um und beweckelt zu machen, daß wir gar nichts, aber doch uns fehlt keinig Wahres finden können; denn daß Atome sind,

δίνηται μήτε δορυν ἐπὶ Ελαστον, μήτε ἀρουέντι, μήτε δομάσθαι,  
μήτε γενεύσαι, μήτε ἐν τῇ φάνσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λε-  
πτικερόν. *Ωτε οὐδεὶς δε τὸ πολεμῆσαι σεβεται.*

1.1.14) Sect. Bish Jñanvijaya, VIII, 6.

2) 2) *S*tm. Theodoset. græss. *M*il. *c*ar. IV. ist. radikale man eine Spur, der *X*et zu finden glauben; schlägt man aber seine Quelle Clem. Alex. strom. IV. p. 534 nach, so verschwindet der Traum. Wie oft können wir irrigen Berichten nicht so auf ihre Quelle zurückgehen! *S*ie: *new* Haltungsfestigkeit der: diadochischen Erkenntnislehre ist es unmöglich, aus den allgemeinen Prinzipien etwas über die γνῶμην γνῶσην zu erschließen. Es bleibt mit daher zweifelhaft, ob sie dasselbe ist, was Dem. nach Theophrast de sensu 58 γνοεῖν nennt. Wenn dies letztere wäre, so würde die helle Erkenntnis in der symmetrischen, d. h. weder zu kalten, noch zu warmen Haltung der Seele bestehen, welche entweder aus ihrer Abschüttung oder aus ihrer Bewegung hervorgege; denn es ist zweifelhaft, ob man d. h. D. für περὶ τὴν ἀγνοίαν nicht κατὰ τὸν ξηπάταιον lesen muß, da gleich daraus folgt: τὸν ξηπάταιον πειστὸν τὸ φρονεῖν, διότι λογοῦ αὐτῷ καὶ κατὰ λόγον οὐδὲν ποιοῦντι τὴν ψυχήν. Brandis rhein. Museum III. S. 199; Gesch. d. gr. röm. Phil. S. 334 vermuthet, es sei unter dem γνῶσην γνῶμην ein unmittelbares Zusammenwerken der Atome und des Leeren zu verstehen. Aber doch auch wohl der Zusammensetzung derselben, und wie?

wissen wir wohl nach dem Demokrit, aber was sie sind, bleibt für uns unbestimmt, da ihr Wesen doch nur in ihrer Figur und Größe beruht, über die letztere aber Demokrit gar nichts Näheres anzugeben weiß, und über die erstere nur wenig und willkürlich Wagenommenes, nämlich daß sie unzähliger Art ist und daß es unter andern auch runde Atome gebe; wie die, aus welchen die Sphäre zusammengesetzt sein soll und vergl. mehr. Daher mußte denn wohl Demokrit seine Erkenntnislosigkeit damit schließen, man müsse zu gestehen, der Mensch sei der wahren Erkenntnis beraubt \*).

\*) Sext. Emp. adv. math. VII. 187. γιγνώσκειν τε χρή,  
καὶ τὸν, ἀνθρώπον τῷδε τῷ κανόνῳ, οὐτὶ λέγεις ἀπῆλαχιτο. καὶ  
πάλιν· θηλοῖ μὲν δὴ ταῦτα οὐδέος δὲ λόγος; οὐτὶ λέγει οὐδέποτε λόμεν  
περὶ οὐδενός· ἀλλὰ ἐπιγνωμῆνη ἔπαιστουσιν η̄ δόξας. Andere Stellen  
sind schon oben angeführt worden. Beiläufig will ich erwähnen, daß Dem. auch gegen den Beweis gestritten haben soll. Sext. Emp. adv. math. VIII. 927. Wendt zu Tennemann's Gesch. der Phil. I. S. 858 will die angeführten Stellen nur auf die Sinnenerkenntnis bezogen haben; sie sind aber theils ganz allgemeiner Geltung, theils ist Grund genug zu ihnen im demokritischen System. Nur eins will ich besonders bemerken. Wenn Krit. met. IV. 5 dem Dem. vorwirkt, daß er den Satz des Widerspruchs verwirfe, so wird dies allerdings auf seine Bestreitung der sinnlichen Wahrnehmung zurückgeführt. Aber der Satz, welcher ihm beigelegt wird, οὐτοὶ οὐδέποτε εἶναι ἀληθές, η̄ ποὺν γ' ἀδηλοί, ist offenbar allgemeinerer Bedeutung. Es wird dadurch sogar das Vorhandensein der Wahrheit; d. h. alles dessen, was die Atomenelehre behauptet, in Zweifel gestellt. Dem. selbst läßt uns wählen, ob wir annehmen sollen, daß er das Hypothetische seiner ganzen Lehre wohl eingesehen habe, oder daß er sich nur so stelle, um uns bestmöglich zu machen, daß nur unter der Voraussetzung seines Atoms u. s. w. etwas Wahres übrig bleibe. In dem ersten Fall würde er die Wissenschaftlichkeit seiner Lehre aufgehoben haben, in dem andern Fall aber betonen, daß seine Lehre die Erkenntlichkeit der vorausgesetzten Wahrheit verwerfe. Alle Widersprüche gegen ihn

Ueberblickt man diese ganze Lehre des Demokrit, so läßt sich das Antiphilosophische seiner Bestrebungen nicht leicht verleugnen. Denn nicht nur habe er die Einheit der Welt, sondern auch die Einheit der Seele und des Erwußtseins auf; an eine Einheit der Wissenschaft ist dabei nicht zu denken; Alles löst sich ihm in die unbestimmte Vielheit der Atome und in das Unmeßliche des Leeren auf. Das, was er als Zweck der Forschung noch übrig lassen möchte, ist eine Erforschung der Figuren, aus welchen sich die Dinge zusammensetzen; also doch nur einer Seite der Erscheinung, so daß von ihm alle Erkenntniß dessen, was über der Erscheinung liegt, durchaus geleugnet wird \*).

Bemerkt man nun, daß nach dieser Vorstellungssart

---

menlehre führen in der That auf dieses Ergebniß. Denn es wird sich wohl niemand einbilden, daß er die Figur und Größe eines Atoms oder des leeren Raums in einer Zusammensetzung mit wissenschaftlicher Sicherheit bestimmen könne. Die Atomlehre kennt dazu gar keinen Weg. Aber noch seltamer gestaltet sich die Lehre des Dem., wenn man den Ausführungen des Krit. folgt über das, was er für wahr gehalten habe. *De anima* I. 2. τὸ γένεον ἀληθῆς εἶναι τὸ φαντασματικόν und ähnlich dagegen *at. corr.* I. 2; met. IV. 5. Demnach also wären die Erscheinungen das Wahre, was er doch gegen den Protagoras bestreit, was auch sein Sag.: μῆδα παῖδες ἔχατον τυγχάνειν τὸν αἰνῆλην, und viele andere Sage leugnen. Soll man nun annehmen, er habe das Wort Wahrheit in einem doppelten Sinne gehraucht? So würde seine Lehre nur um so sophistischer werden. Wir scheinen jene Gräfe des Krit. zur Folgerungen aus der Lehre des Dem. zu sein, welche dieser in solcher Weise gar nicht aussprach. Dafür spricht besonders die Haltung der Polemik in der Stelle met. IV. 5.

\* ) Wenn Götterne, wie Certo's der Hauptrede z. B. *adv. math.* VIII. 6, die Name *ροπή* nennen, so ist dies nur eine zugesetzte Bezeichnung des Begriffs.

dem Demokrit auch seine mathematische Erkenntniß fast ganz in Schein zergeht, daß aber auch seine Lehre nicht bloß ein Werk zur Darlegung und zum Vompa ist, sondern durch seine ganze Denkweise und Gesinnung hindurch geht, als eine Frucht fleißigen Nachdenkens; so kann man den Grund derselben nur in der Neigung suchen, in deren Befriedigung er seinen Gewiss stand. Darüber sind wir hierzu in dem, was er über sittliche Vorschriften ausgesagigt hat. Viele Fragmente, aus seinem ethischen Schriften entnommen, geben uns hierüber Auskunft. Bei der Betrachtung der einzelnen Vorschriften, welche er giebt, geht es uns, wie es mit ungemein gehörenden Regeln zu gehen pflegt; wir finden in ihnen viel Wahres, aber auch viel Unbestimmtes und Einseitiges. Er lobt die Genügsamkeit, die sichere Weisheit, die Freude am Überzeuglichen, am Schönen und an der Erkenntniß, empfiehlt uns, mehr für die Seele als für den Leib zu sorgen, dem Gesehe zu gehorchen und nicht nur nicht Unrecht zu thun, sondern es auch nicht einmal thun zu wollen, vor allem die Scham vor sich selbst \*); er mahnt Zorn, Weib, Ruhm und Reichtum ohne Verstand, das

\* ) Stob. serm. I. 40; III. 34; 57; V. 23; 24; 88; VII. 26; 80; IX. 31; XXXI. 7; XLVI. 46; Plut. de prof. in virt. 10. Die Gütheit der Gentzen, welche dem Demokritos beigelegt werden, ist freilich wohl nicht allem Zweifei entzogen, besonders wegen der leicht möglichen Verwechslung mit dem Demophilos und Demokrates. Doch giebt ihnen außer dem Dialekt, der nicht ganz sicher ist, die eigenthümliche Farbe, auf welche es hier allein ankommt, einige Gewähr. Nur folches, was mit diese an sich zu tragen scheint, habe ich angeführt. Nur die Scham vor sich selbst ist mir nicht ganz unverdächtig.

Streben nach dem Ruhm und nach Gütern, welche uns nicht zu Theil wurden und welche wir nicht durch Ueberrechtigkeit zu erhaften wünschen sollen, und die Furcht vor dem Tode; er tadeln aber auch die Ehe und das Verlangen nach eigenen Kindern und die Vaterlandsliebe, welche nicht erkenne, daß die ganze Welt unser Vaterland<sup>1)</sup>. Aber es kommt uns nicht darauf an, zu wissen, was, sondern warum er lobt und tadeln<sup>2)</sup>. Nun finden wir, die Unmöglichkeit und den körperlichen Genuss tadeln er, weil sie nur kurze Freuden gewähren, welchen bald Sättigung, Ueberdrift und Schmerz folge, die Ungerechtigkeit, weil sie Furcht erregt und eine unerfreuliche Erinnerung<sup>3)</sup>; die Wissenschaft und die Ausbildung der Seele zieht er der körperlichen Stärke vor; weil jene mehr Freude gewähren als diese; er will nichts, als eine ruhige Stimmung der Seele, weiß heftige Bewegungen der Seele schaden, und wenn er hierin so weiß geht, daß er die Ehe und die Kindererziehung verachtet und so in den stärksten Banden der Gütlichkeit nichts Gittliches findet, weil nämlich der Weisheit eine heftige Bewegung und die Erziehungs der Kinder viel Ungezogenheit führt, wenn er endlich auch das, was in den Alten fast am mächtigsten war, die Vaterlandsliebe, ihres sittlichen Werthes ent-

1) Stob. serm. IV. 77; 78; 82; X. 87; XVII. 26; XX. 56; XXXVIII. 47; XL. 7; LXXVI. 13; 15; 16; Clem. Alex. strom. II. p. 421.

2) Hierauf scheint mir L. Wendt zu Zennen. Gesch. der Philosophie S. 363 f. nicht genug gesehen zu haben, indem er geneigt ist, die Lebensregeln des Demokritos ins Gute zu deuten.

3) Außer den angezogenen Stellen Stob. del. II. p. 408. u.

Halbet, weil der Weise zur Herabigung seiner Seele nach öffentlicher Wirksamkeit nicht viel streben müsse, so sieht man wohl, daß seine ganze Sittenlehre nur auf Klugheit der Selbstsucht und auf Streben nach Genuss beruhe. Klug genug war er, einzusehen, daß die wahre Ergötzlichkeit (*térous* ist sein gewöhnliches Wort), nicht in den körperlichen Genüssen, sondern in der Seele wähne<sup>1)</sup>; aber in nichts Anderm suchte er doch das Maß des Guten und des Bösen, als in dem, was die Seele ergösse und betrübe<sup>2)</sup>. Indem er aber auch einsah, daß die Freuden der Seele ebenso sichtend auf die Glückseligkeit einwirken können, als leiblicher Genuss, sagte er als Ziel des Weisen das Maßhalten in allen Dingen, welches er in dem Begriff des Gleichmuths der Seele ausdrückte<sup>3)</sup>. Zweierlei scheint auf die Ausführung dieser allgemeinen Grundsätze im Einzelnen besonders Einfluß gehabt zu haben,

1) Ib. p. 76. εὐδαιμονίη οὐκ ἐγ ρωτήμασιν οὐδεῖ, οὐδὲ  
τὸ χρυσόφ, ψυχὴ δὲ οἰκητήριον δαμανον.

2) Clem. Alex. strom. II. p. 417. πολλάκις ἐπιλέγει τέρ-  
ψις γὰρ καὶ ἀτερπητὴ οὐρας τῶν περιηκματότων. Stob. serm.  
III. 85. δρος γὰρ σύμφρεσν καὶ ἀσυμφρεσν τέρψις καὶ  
ἀτερπητὴ. Cf. Stob. ecl. II. p. 76.

3) Diog. L. IX. 45. τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν  
αὐτὴν οὔσαν τὴν ἡδονὴν, ὡς ἔποι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο,  
ἀλλὰ καὶ ἡν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μη-  
δενὸς τεραπομένη φόρου ἡ δεισιδαιμονίας ἡ ἄλλου τινὸς πά-  
θους· καλεῖ δὲ αὐτὴν καὶ εὔεστα καὶ πολλοῖς ἄλλοις δνόμαισι.  
Stob. ecl. II. p. 76. τὴν (sc. εὐδαιμονίαν) δὲ εὐθυμίαν καὶ  
εὔεστα καὶ ἀρμονίαν συμμετρόταν τε καὶ ἀτερπεῖαν καλεῖ· συ-  
στασθαι δὲ αὐτὴν ἐξ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακράτεως τῶν  
ἡδονῶν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστον καὶ συμφορώτατον ἀγ-  
θοφάπον. Stob. serm. I. 40. ἀρθρώποισι γὰρ εὐδαιμη γίγνε-  
ται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ πτλ.

auf der einen Seite die Freude vor Seelischkeitsprägung durch das Unangenehme, welche in seinen Geschriften sehr hervorholt und auch in den verneinenden Ausdrücken zur Bezeichnung des höchsten Guts <sup>1)</sup> erkennbar ist, auf der andern Seite die Freude an den Erkenntnissen, welche wir oft in den Bruchstücken seiner Schriften wiedahnt finden. Diese möchte man auch darin wiederzuerkennen haben, daß er sagt, der Mensch werde am besten leben, wenn er nicht an Sterblichem sein Vergängen fröte <sup>2)</sup>; ja vor der Lehre sagt er, an was selbst gewähre sie Freude <sup>3)</sup>. Wenn er nun auch selbst im Streben nach dem Wissen Müß zu halten empfahl <sup>4)</sup>, und ihm also auch das Wissen nur als eine der größten Möglichkeiten der Seele erschien, nicht aber als ein reines Gut, so dürfen wir doch wohl eben darin, daß er in der Erforschung unbekannter Orte der Erscheinungen, wie er sich natürlich diese Gefinde brachte, die größte Freude fand, den Grund seiner eifrigen Beobachtungen um seine Lehre suchen. Ihm war das Forschen nicht, um die Wahrheit zu finden, sondern zu seiner eigenen Ergötzung.

Kann man nun hierin nur eine unphilosophische Ge-  
fün-

1) Cf. Clem. Alex. I. l.; Cic. de fin. V. 29; ἀτραπέστι,  
ἀθεμίστι. Damit hängt auch seine Befreiung des polytheistischen  
Überglaubens zusammen.

2) Stob. sperm. V. 24. ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βλού διάγειν,  
ὡς πλειστα εὐθυμηθέντι καὶ ηλάχιστα. φύηθέντι. ποῦρο δὲ  
εἴη, εἰ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θυητοῖς τὰς ὥδους πορέτο.

3) Plat. de prof. in virt. 10.

4) Stob. eccl. II. p. 12. μὴ πάντα ἐπιλογεῖν προθύμως,  
μὴ πάνταν ἀμεθῆς γέγγ. Noch schlimmer klingt Stob. eccl.  
XII. 18. ἀληθούσεσσι γρείν, βλού λείπει.

mung finden, so leuchtet eine noch niedrigere Ansicht des Lebens aus der Art her vor, wie er seine Meinung vom thätigen Leben mit seiner Lehre über die Bildung der Vorstellungen in unserer Seele in Verbindung brachte. So wie nämlich die Bilder, welche von den Dingen ausströmen, unsere Seele mit Vorstellungen erfüllen, so pflanzen sie ihr nach seiner Meinung auch Bestrebungen, Neid und Schlechtheit ein<sup>1)</sup>; so daß es nicht sowohl auf den Menschen ankommt, wie er förmlich sich ausbilde, sondern auf das, was ihm von Bildern begegnet. Hiernach kann man wohl sagen, daß Ergebnis seiner Lehre sei vor ihm in dem Wunsche ausgesprochen worden, daß indessen ihm verunstigte Bilder zur Thell werden<sup>2)</sup>. Eine völlige Hinstellung des Lebens an die zufälligen Begegnisse ist das Ende seiner Lehre.

1) Plut. *symp.* V. 7, 6. οὐ (το, εἰδόμενοι) γραμμένως θεάσθαις οὐκ  
ναι τοὺς φθογοῦντας, οὐτ' αἰσθήσεως ἀμοιρα παντάπασιν, οὔτε  
δρυῆς, ἀνάπλεα τε τῆς ἀπὸ τῶν προβλέμένων μοχθηρας καὶ  
μοσχευματος μεθί. οὐ παντούρειν ταῦτα μοσχεύοντες καὶ συν-  
αποιοῦντες τοὺς βασικαιομένους, ἐπιπαράττειν) καὶ, κακοῖς αἴταιν  
το τε σώμα καὶ τὴν διάνοιαν. Cf. ib. VIII. 10. 2; de pl. ph.  
IV. 8; de def. orac. 17.

2) Plut. de def. orac. 17; Sext. Emp. adv. math. IX. 19.  
Ἐνθει καὶ εὑχεται εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων.

## Drittes Capitel.

## Protagoras.

Man kann doch vielleicht mit Recht vom Demokritos sagen, er habe die Ergebnisse seiner Lehre, welche zur Zerstörung aller Wissenschaft und alles sittlichen Lebens führen, gleichsam wider seinen Willen gefunden, ausgehend von einer Überlegung, welche im Laufe der wissenschaftlichen Entwicklung sich natürlicher Weise ergab. Weniger gilt diese Entschuldigung vom Protagoras, noch weniger vom Gorgias, deren Philosopheme bloß zur Abweisung alles ernstlichen und mit lebendigem Streben erfüllten Nachdenkens und zur prunkenden Darlegung ihres Scharffinns erfunden zu sein scheinen.

Protagoras war zu Abdera geboren und blühte um Di. 84<sup>1)</sup>). Er wird von vielen für einen Schüler des Demokritos gehalten; was aber wenig Wahrscheinlichkeit hat und nur aus einer später ausgebildeten Anekdote hervorgegangen zu sein scheint<sup>2)</sup>, so wie auch die Ueberlie-

1) Nach dem Apollodor Diog. L. IX. 56; cf. Plat. Meno p. 91 mit der Ann. Schleierm.

2) Epicur. ap. Athen. VIII. 50. p. 854. Schon Aristoteles b. Diog. L. IX. 53 erwähnte etwas auf jene Anekdote Bezugliches. Da Protagoras wahrscheinlich älter ist als Demokr. und lange, also auch früh, lehrte, so macht auch die Zeitrechnung Schwierigkeiten.

fernung; daß er von Magern des Kernes unterrichtet worden sei, nur Fabel zu sein scheint. Als ausgebildeten Sophisten — diesen Titel legte er zuerst sich selbst bei <sup>1)</sup> — finden wir ihn zu Athen und in Sizilien <sup>2)</sup>, wo er für Geld Unterricht in der Rhetorik ertheilte und dadurch bedeutende Summen erworb <sup>3)</sup>. In diesem Unterricht scheint er eine gewisse Ordnung des Vortrags gehalten <sup>4)</sup> und gewisse Gemeinplätze für die gewöhnlichen Gegenstände gerichtlicher Reden mitgetheilt, auch auf grammatische Untersuchungen sich eingelassen zu haben <sup>5)</sup>. Durch seine Rhetorik rührte er sich den Schwächeren Grund zum sterben zu machen <sup>6)</sup>. Auch in dem Gespräch in kurzen Fragen und Antworten schrieb er sich eine ausgezeichnete Kunst zu, und verfuhr überhaupt nach dem Grundsage, daß

1) Plat. Prot. p. 317; 348.

2) Plat. Hipp. maj. p. 282.

3) Plat. Meno p. 91; Prot. p. 328; 349; cf. Arist. eth. Nic. IX. 1.

4) Diog. L. IX. 58; cf. Plat. Phaedr. p. 267.

5) Cic. Brut. 12; Diog. L. l. l.; Quint. inst. III. 4. Bergl. Classen de grammaticae graecae primordiis p. 28. sqq. Die Eintheilung der Sprache in εὐχαλή, δραίησις, ἀπόχρισις, ἐντολή ist auf der Grenze zwischen Grammatik und Rhetorik. Entschieden grammatisch aber die Eintheilung der genera des nomen. Arist. rhet. III. 5; wahrscheinlich nach den Endungen weiter ausgeführt; worüber vergl. Aristot. poet. 21; soph. el. 14. Der Tadel des Homer Arist. soph. el. I. 1. und poet. 19 ist von Neueren mit der Keuschheit grammatischer Kunst entschuldigt worden, ich kann aber darin bei kindlicher Kunst nur sophistische Unverschämtheit finden, ungefähr wie Aristophanes sub. v. 659 sqq. Ueber die rhetorischen Künste des Prot. vergl. auch Spengel artium scriptores p. 40 sqq.

6) Arist. rhet. II. 24.

über jede Sache Entgegengesetztes aufgesagt werden kann<sup>1)</sup>). Ein Antetrich ging nicht auf Mittheilung einzelner Kenntnisse, sondern er nahm sich, die Jugend von der Unterrichtung in unzähliger Weisheitsumheit befriedend, die Jugend des Staatsmannes und des Käfigers zu lehren<sup>2)</sup>). Doch scheint er auch über einzelne Künste geschrieben zu haben<sup>3)</sup>. Wegen einer Schrift, deren Anfang lautete: „Von den Göttern kann ich nicht wissen, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind; denn Vieles verhindert dies zu wissen, sowohl die Unklarheit des Gegenstandes, als das kurze Leben des Menschen“<sup>4)</sup>, wurde er zu Athen der Gottlosigkeit angeklagt; seine Schrift wurde verbannt, er selbst aber entfloh zur See und soll das Schiffbrüche seines Sohnes gefunden haben. Noch viele andere Schriften werden ihm zugeschrieben<sup>5)</sup>, von welchen die Schrift über das Seine<sup>6)</sup> seine antiphilosophische Lehre enthalten zu haben scheint.

1) Diog. L. IX. 51; Plat. Prot. p. 334.

2) Plat. Prot. p. 318.

3) Plat. Soph. p. 222 mit der Ann. Schleierm.

4) Diog. L. IX. 51; Sext. Emp. adv. math. IX. 56; Cic. de nat. D. I. 23; Plat. Theaet. p. 162.

5) Diog. L. IX. 55.

6) Porphy. ap. Euseb. pr. ev. X. 8. Wenigstens entspricht diese Schrift Grundsatz des Protagoras gegen die Lehre, das Gehörte sei Eins. Deands Gesch. d. gr. röm. Phil. S. 526 vermutet dagegen, daß in der Angabe des Porphyrios Prot. f. Gorgias verschrieben sein könnte. Eine dritte Muthmaßung würde sein, daß die Schrift περὶ τοῦ ὄντος nur ein Theil der zwei Bücher ἀντιλογίαν oder ἀντιλογικῶν gewesen wäre. Vergl. Porphy. L. l.; Diog. L. III. 57; 57.

Die Lehre des Protagoras geht darauf aus: zu lernen, daß irgend etwas Gegenständliches, in unserm Denken dargestellt werden könne, und mitin alles Denken zu einem bloßen Schein zu machen, damit der Kunst durch die Rede, Schein hervorzuholen, das größte Spielraum gewinnen werde. — Die Mittel, welche er zu diesem Zwecke anwendete, werden schon vom Plat. auf die heraldische Lehre zurückgeführt.)<sup>1)</sup> Protagoras habe an, „Was sei in einem beständigen, Flusse oder Überden?“ ähnlich der Lehre des Heraclitus, aber darin von ihr abweichen, daß er wieder eine Einheit, noch eine Weileitheit des Verändernden als den Grund des Überdene voraussetze.<sup>2)</sup> In Wahrheit Alles in einer unbestimmten Mannigfaltigkeit aufzulösen indem ihm nichts an inde fix sich ist, sondern, immer nur in einem Verhältnisse zu einem andern wird<sup>3)</sup>). — Diese Lehre drückte er in der hochfliegenden Formel aus, „alle Dinge Maß seï der Mensch, der seïenden, wie sie sind, den nicht-seïenden, wie sie nicht sind“), womit er nichts

1) Wir haben für die Lehre des Protagoras den zweideutigen Vortheil, daß Platon im Theatet sie weitläufig erörtert hat. Platon schenkt sich gewiß nicht, manches für diese Lehre anzuführen, was dem Protagoras nicht zugeschrieben. Wenn nun auch die Epiktern das, was Platon sagt, dem Protagoras ebenfalls zuschreiben, so bleibt immer der Zweifel, ob sie nicht bloß dem Ansehen des Platon folgen.

2) Plat. Theat. p. 152. οὐτι μὲν γένε τούτος οὐδέν, δεὶ δὲ γένεται.

3) Er polemisierte mit ähnlichen Gründen, wie später Platon, gegen die Lehre, „Alles sei Eins.“ Porphy. ap. Euseb. f. I.

4) Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 216; Plat. Theat. p. 153 sq.

5) Plat. Theat. p. 151 sq.; Crat. p. 385a sq., 386a sq.

anderes bezeichneten wollte, als daß einem Geden die Dinge sich so verhalten, wie sie ihm erscheinen, oder daß einem Geden das wahr sei, was er sich vorstellt. Protagoras scheint es sich nicht verhehlt zu haben, daß damit die Allgemeingültigkeit eines jeden Glaubes aufgehoben werde, weshalb er auch, von der einen Seite durch die Erörterung seiner Vorstellungswise getrieben, von der andern Seite sich selbst widerprostend, die Wahrheit der geometrischen Sätze angriff, weil es in der wahrnehmbaren Welt gar nicht solche gerade oder kurvige Linien gebe, wie sie vorausgezogen<sup>1)</sup>. Nothwendige Folgerungen aus seiner Lehre sind es auch, daß keinem Dinge eine bestimmte Natur zukomme, daß Entgegengesetztes von demselben in gleicher Weise geltet, daß, da jedes Denken wahr sei für den, welcher es denkt, auch keinem Glaube widergesprochen werden könne, daß jedes Denken nur das Verhältniß des Denkenden zu dem Gebachten bezeichne, daß aber auch das Denken keine Seele, in nichts Anderem bestehé, als nur in einer Sammlung verschiedener Momente des Denkens<sup>2)</sup>.

---

τοῦρ (sc. τῶν ὄγκων) η̄ οὐσία εἰναις ἔχειτο, ἀσπερ πρωτ. Ελεύθερον, πάσιν χρημάτων μέτρον εἶναι ἀνθρώποιν, οὐς ἄρες οὐλαὶ ἐμοὶ φαίνεται τὰ πρόθυματα εἰναι, τοικύτα μέν λευκοί, οὐλαὶ δὲ ἀναστάσια, τοικύτα δὲ οὐλαὶ. Arist. met. X. 1; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 219.

1) Arist. met. III. 2. οὐτε γὰρ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοικύτα εἰναι, οὐλαὶ λέγειν δὲ γεωμέτρης οὐδὲν γὰρ εἰθὺ ταῦτα αἰσθηταὶ οὐτες οὐδὲ στρογγύλοι. Ἀπίειται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ φτυγμὴν δὲ κύκλος, ἀλλ᾽ ἀσπερ πρωτ. Ελεύθερον τοὺς γεωμέτρας κτιλ.

2) Plat. Theaet. p. 153 sq.; Euthyd. p. 286; Arist. met. IV. 4; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 216; adv. math. VII. 60;

Man erkennt in allen diesen Sätzen und Folgerungen der protagonischen Lehre das Bestreben, alles Denken auf die sinnliche Empfindung zurückzuführen und jedes allgemeine Denken des Verstandes abzuweisen. In diesem Sinne wird auch von den Alten der Satz, Alles sei in einem beständigen Werden, erklärt; denn indem jede Empfindung nur ein Erzeugniß sei aus den zusammen treffenden Eigenschaften des Empfindenden und des Empfundenen, alles Denken aber Empfindung, müsse auch jedes Denken in beständiger Veränderung aus den veränderlichen Eigenschaften des Empfindenden und des Empfundenen sich erzeugen \*). So lebt dem Protagoras Alles in der sinnlichen Veränderlichkeit und ist selbst nichts als diese; das Einmalige aber ist zwar wahr, aber doch nur, indem es sinnlich empfunden wird; an sich ist nichts kalt oder warm oder überhaupt von irgend einer sinnlichen Beschaffenheit, sondern nur dadurch wird es von einer solchen, daß es

Diog. L. IX. 51; 53. Ob ich dem Damaskios trauen soll, welcher de prim. princ. 126. p. 262 dem Prot. den Satz belegt; daß von jedem Gegenstände nur ausgesagt werden könne, was er ist, finde ich sehr zweifelhaft.

\*) Plat. Theat. p. 153 sq.; Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I. 217. φησιν οὐν δὲ ἀνήρ τὴν ὑλὴν δευτῆν εἶναι· δεούσης δὲ αὐτῆς συνέχεις προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίγεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μεταχορεῦσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων. Dass er damit die Gesamtheit der Erscheinungen auf den Stoff zurückgeführt habe, möchte ich nicht mit Brandis Gesch. der gr. röm. Phil. C. 528 behaupten. Der Ausdruck *ὑλὴ* ist bekanntlich später und vom Sextos auf den Protagoras neu übertragen. Auch in dem Stam, daß alles körperlich sei, kann man diesen Satz dem Protagoras nicht zuschreiben.

als ein solches empfunden wird<sup>1)</sup>. Man kann nichtzeugen, daß hierin eine folgerechte Ausführung der Ansicht liegt, daß alles Wissen in der Empfindung beruhe, und nichts sei, als die sinnliche Veränderlichkeit.

Aber eine solche Ansicht bis auf ihre leichten Punkte durchzuführen und festzuhalten, kann doch nicht der Zweck eines vernünftigen Menschen sein, und um so weniger des Protagoras, als dieser sich doch als Lehner hervorhoben wollte, nach seiner Ansicht aber, weil niemand mehr oder besser weiß, als der Andere, kein Lehrer sein kann. Den Zweck seiner Lehre also haben wir in etwas Anderem, als in ihr selbst, zu suchen, und schon Platon hat bemerkt, wie sie mit dem rhetorischen Bestreben des Protagoras in Verbindung stand. Wohl ganz im Sinne des Sophisten läßt er ihn abseinandersehen: der Weise sei *ποια*, der Arzt der Seele; nicht wahrere Gedanken können er über Seele einflanzen, denn alles, was für denselbe sei mehr, aber bessere und nüglichere; und so heile er die Seelen sowohl der Einzelnen, als auch der Staaten, indem er bewirke durch der Rede Gewalt, daß anstatt schlimmer und schädlicher Empfindungen oder Meinungen ihnen gute und nützliche beiwohnen<sup>2)</sup>. Wenn man zum richtigen Verständniß dieser Erklärung bemerkt, daß auch das Gute, von

1) Plat. Theat. p. 151; Arist. met. IX. 8. οὐτε γαρ ψυχὴδν οὐτε φερμὸν οὐτε γάκιν οὐτε διας, αἰσθητὸν οὐδὲ τὸτε μὴ αἰσθανόμενον.

2) Plat. Theat. p. 166. καὶ σοφέαν καὶ σοφὸν ἄνθρακα πολλεῦ θέω λγόδ μὴ φάνται εἶναι, ἀλλ' αἰσθήτω τούτον καὶ λόγον σοφόν, δις ἂν τινι ημέαν, φανταστατείτο τοι ταχά, μεταφέλλειν ποιήσῃ ἀγαθὰ φαντασθεῖται εἰ καὶ εἴπει.

welchen in ihr die Macht ist, nicht als ein Gutes an sich, sondern nur als ein Gutes in der Empfindung, als ein sinnliches Gut, dem Geiste der protagonistischen Lehre gewiß, betrachtet werden darf ), so sieht man wohl, wie auch diese Sophisten mit dem Verfall der sinnlichen Gesinnung zusammenhingen.

### B i e r t e s . C a p i t e l .

#### Gorgias. Euthydemos.

Aus kleinen Anfängen sophistischer Unverschämtheit erwuchs mit der Zeit Größeres. Man kann sehr gut sehen, wie im Verlauf der Seiten die Talente der Sophisten geringer, ihre Annäherung und Verachtung alles Wahren und Guten stärker und keoller wurden. Wenn Platon den Protagoras noch mit einer gewissen Würde aufstreten läßt, so zeigt dagegen das Bild, welches er vom Gorgias entwirft, nichts, was auf irgend eine Art der Auszeichnung

\* ) Man kann dafür mit Brandis Gesch. der gr. röm. Phil. S. 531 die Stelle Plat. Prot. p. 354 sqq. als bestimmten Beweis anführen. Doch ist die geschichtliche Treue dieses Gesprächs in einzelnen Behauptungen, welche dem Prot. in den Mund gelegt werden, immer zu bezweifeln. Daher möchte ich auch die Behauptung, die Jugend sei das Schönste, ib. p. 349, nicht mit Brandis für ein Zeichen der Denkart des Protagoras gelten lassen, sondern höchstens nur für eine Empfehlung seines Unterrichts.

Kasperch machen könnte; Euthydemos aber endlich wird von ihm als ein verächtlicher Schwächer behandelt.

Gorgias, der Leontiner, ein Schüler des Empedokles, wenn der Sage zu trauen ist<sup>1)</sup>, kam im zweiten Jahr der 88. Ol. wahrscheinlich in der Blüthe seines Ruhmes nach Athen als Gesandter seiner Vaterstadt, um Hülfe gegen Syrakus zu erlangen. Hierbei soll er durch die Neuheit seiner Redeweise Aufsehen erregt haben<sup>2)</sup>. Später finden wir ihn in mehreren Gegenden Griechenlands, besonders in Thessalien, wo er viele Bewunderer fand und durch Prunkreden in Privatversammlungen und durch Unterricht der Jugend viel Geld verdiente<sup>3)</sup>. Er starb in hoher Alter<sup>4)</sup>. Von den Prunkreden, welche er bei mehreren Gelegenheiten vor den versammelten Griechen hielt, sind mehrere berühmt<sup>5)</sup>. Wenn auch die Reden, welche noch unter seinem Namen vorhanden sind, ihm nicht zugehören sollten, so sehen wir doch aus Bruchstücken seiner Werke hinköniglich, wie wenig wahrer rednerischer Geist ihm beimohnte<sup>6)</sup>. Gorgias strebte mit den meisten seiner

1) Sie könnte vielleicht nur aus Plat. Meno p. 76 geflossen sein. Diog. L. VIII. 58; 59; Suid. s. v. *Gorgias*; Schol. ad Plat. Gorg. p. 845. Bekk. Zweifel dagegen erregt die freilich sehr ungewisse Zeitrechnung über Gorg. C. Foss de Gorgia Leontino commentatio. Hal. 1828, p. 6 sqq., und dagegen Krüger ad Clint. fast. Hellen. p. 388.

2) Diod. Sic. XII. 58.

3) Plat. Hipp. maj. p. 282. Hier war Isokrates sein Schüler. Cic. orat. 52. cf. Quint. III. 1 nach dem Aristoteles.

4) Plat. Meno p. 70; Philostr. vit. soph. I. 9, 3 all.

5) Arist. rhet. III. 14; Plut. conj. praecl. 43; Philostr. I. I. 2.

6) Schönborn de authentia declamationum, quae Gorgiae

Zeitgenossen nach poetischem Schmuck der Rede, nach vollständigen Wörtern, Häufung der Beiwörter und der sines verwandten Ausdrücke, und hatte besonders seitdem Stärke in beständig wiederkehrenden Gegensätzen. Wenn man bedenkt, daß dieser Punkt zur Eintheilung führen müßte, so kann man sich nicht wundern, daß die Großigkeit sehr der Rede zum Sprichworte geworden ist<sup>1)</sup>. Er rühmte sich übrigens, über jede Aufgabe auf der Stelle reden und auf jede Frage antworten zu können<sup>2)</sup>, sowohl in kurzen als in langen Reden, indem er sich nicht eben streng an den Gegenstand der Rede hantierte<sup>3)</sup>. Sein Unterricht der Jugend bezog sich allein auf die Kunst der Rede, sowohl im Gespräch, als in fortlaufenden Vorlesungen; denn offener als andere Sophisten verlachte er die welche die Jugend zu lehren versprachen<sup>4)</sup>, so wie er denn auch selbst, guter Sitten sich nicht befleißigend, die Jugend verachtete<sup>5)</sup>, die Kunst zu überreden aber für die

---

Leontini nomine exstant. Vratislav. 1826, und die o. a. Schriften von Hes sind zu vergleichen. Jener vertheidigt, dieser bestreitet, die Echtheit der Declamationen; aber solche Untersuchungen können nicht leicht ein reines Resultat gewähren. Vergl. Spengel artium scriptores. p. 71 sqq. Diese Schriften enthalten übrigens gute Untersuchungen über den Charakter der Redekunst des Gorgias. Im besten charakterisiert diese das Bruchstück b. Hes S. 69, b. Schönborn S. 8, b. Spengel S. 78 f.

1) Γοργίαςειν, Γοργίεια φήμεται u. σχηματα. C. Foss L. I. p. 50 sqq.

2) Plat. Gorg. p. 447; Cic. de fin. II. 1; orat. I. 22.

3) Plat. Phaedr. p. 267; Gorg. p. 449; Arist. rhet. III. 17.

4) Plat. Meno p. 95. Foss p. 89 sqq. „daher auch der Meinung, Gorgias habe sich nicht Sophist genannt.“

5) Plat. Meno p. 69; Plut. de adul. et amico 29; oben.

dem nach den Lehren der Eleaten würde es weder geworden, noch entstanden, weder Eins, noch Vieles sein, noch auch beides zugleich, wobei Gorgias sich besonders der Lehre des Melissos und des Zenon vom Unendlichen, vom Staume und von der Bewegung, aber auch, wie es scheint, der Lehre der Atomisten von der Theilbarkeit der Körper bediente<sup>1)</sup>. Endlich kann auch nicht zugleich ein Seiendes und ein Nicht-Seiendes sein; denn wenn das Seiende und das Nicht-Seiende wären, so wären sie in Rückicht auf das Sein dasselbe sein; wenn sie aber dasselbe wären, so würde das Seiende so wie das Nicht-Seiende sein; das Nicht-Seiende ist aber nicht, und folglich würde auch das Seiende nicht sein. Dasselbe folgt auch daraus, dass, wenn beide dasselbe wären, nicht beide sein könnten; denn wären beide dasselbe, so wären sie nicht beide, sondern dasselbe<sup>2)</sup>. Da also weder das Seiende, noch das Nicht-Seiende, noch beide zugleich sind, so ist überhaupt nichts.

Wenn es schon aus diesen Folgerungen klar sein würde, dass Gorgias die Stärke seiner Zweifel darin fand, dass

1) Sext. Emp. ib. 68—74; Arist. ib. 5 u. 6; die Stelle, wo von der Bewegung und der Theilung die Rede ist, ist sehr verdorben.

2) Sext. Emp., ib. 75 sq. οὐδὲ δὲ οὐδὲ διμορφέρα ἔστι, τὸ τε ὅν καὶ τὸ μὴ ὅν, εὐεπαλόγιστον· εἰπερ γὰρ τὸ μὴ ὅν ἔστι καὶ τὸ ὅν ἔστι, ταῦτα τῷ ὅντι τὸ μὴ ὅν, δύον ἐπὶ τὸ εἶναι. καὶ δια τοῦτο οὐδέπερος αὐτῶν ἔστιν· οὐ γὰρ τὸ μὴ ὅν οὐκ ἔστιν, ὁμόλογον· διδειχταὶ δὲ ταῦτα τούτη ταθεστώς τὸ ὅν· καὶ αὐτὸς τούτων οὐκ ἔσται. οὐ μὴν ἀλλ’ εἰπερ ταῦτάν ἔστι τῷ μὴ ὅντι τὸ ὅν, οὐ δύναται διμορφέρα εἶναι· εἰ γὰρ διμορφέρα οὐ ταῦτά, καὶ εἰ ταῦτάν, οὐδὲ διμορφέρα. Arist. L.L.

er den Gründen der Glaubens für die Echtheit des Seienden das Einleuchtende der Erfahrungswirkungen entgegensezte, so wird dies noch klarer, wenn man die Gründe seines zweiten Haupttheiles betrachtet. Er ging nämlich davon aus, daß, wenn das Seiende gedacht werden sollte, das Gedachte gleich dem Seienden oder das Seiende sein müste, denn sonst würde das Seiende nicht gedacht. Wäre aber das Gedachte das Seiende, so würde jeder Gedanke wahr sein und das Nicht-Seiende nicht gedacht werden können. Auch dürfe nicht entgegnet werden, daß nur die Gedanken wahr wären, welche durch die Wahrnehmung ihre Bestätigung erhielten; denn so wie das Geschehene wahr sei, obgleich es nicht gehört werde, so könne auch das Gedachte wahr sein, wenn es auch nicht wahrgenommen werde. Da nun aber doch wahre und falsche Gedanken unterschieden werden müßten, so sei das Gedachte nicht das Seiende, und mithin werde auch das Seiende nicht gedacht oder erkannt<sup>1)</sup>. Die Richtung dieser Polemik wird vielleicht am besten aus dem Beispiele ersehen, welches zur Erklärung hinzugefügt wird. Man meint, wenn der wahre Gedanke die Dinge darstellen solle, wie sie sind, so müsse er ihnen auch gleichen oder so sein, wie sie sind; wären nun die Dinge weiß, so müsse auch der wahre Gedanke von ihnen weiß sein<sup>2)</sup>. Es liegt hierin

1) *Sext. Emp.* ib. 77 — 82; *Arist.* ib. c. 6.

2) *Arist.* l. l.; *Sext. Emp.* ib. 77. εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησίν δὲ Γοργ., οὐκέτιν ὄντα, τὸ δὲ οὐ φρονεῖται, καὶ πάτα λόγον· ἀσπερ γὰρ εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηνεν εἰ-

der Irrthum, daß die zu erkennende Wahrheit ein Gegenstand der Erfahrung, ein stoffliches Ding sei.

Von derselben Rücksicht auf das Sinnliche zeugen auch die Beweise des Gorgias für seinen dritten Satz, daß, wenn auch etwas wäre und erkannt werden könnte, es doch nicht aussprechbar sein würde. Denn, lehrte er, die Dinge sind nicht das, was gesagt wird; die Rede ist nur ein Zeichen der Dinge; das, was jemand sieht, ist nicht hörbar, und kann also auch nicht durch das hörbare Wort mitgetheilt werden<sup>1)</sup>. Dazu kommt noch, daß auch der Hörende nicht dasselbe denken kann, was der Andere, indem es unmöglich, daß auf dieselbe Weise dasselbe in Verschiedenen sei, wie denn auch schon Einer und derselbe zu gleicher Zeit Anderes durch das Gehör und Anderes durch das Gesicht, zu verschiedenen Zeiten aber nicht auf gleiche Weise zu empfinden scheint<sup>2)</sup>. Diesen Gründen liegt

καὶ λευκός, καὶ συμβέρχει τὸς δευτέρου φρονεῖσθαι, βούτης εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέρχει μὴ εἶναι φίσις, καὶ δύσηγμος συμβήσεται τοῖς οὐσίαις μὴ φρονεῖσθαι.

1) Arist. I. I. ὁ γάρ εἶδε, πῶς ἄν τις τραῦμα γρῦπται, εἴπει λόγων; ἡ πῶς ἄν ἔκεινων ὅλον ἀκούσαρτε γέγνωτο μὴ ἰδούται; — καὶ λέγει ὁ λέγων (adit. λόγων εἰ τονιζεῖς). ἀλλὰ οὐ ρεῖμα, οὐδὲ πρᾶγμα. Sphæt. Emp. id. 83; 84; 86. Nach diese Gründe sollen von früheren Philosophen vorgebracht worden sein, wie Krit. sagt.

2) Arist. I. I. ἀλλὰ πῶς ὁ λευκός τὸ αὐτὸν ἐννοήσει; οὐ γέροντος τε τὸ αὐτὸν ἔμα. ἐν πλειστοῖς καὶ χωρὶς οὐσίας εἰδεῖν τὸ γάρ ἄν εἶη τὸ έν. — φανεῖται δὲ οὖν ὁ αὐτὸς αὐτῷ δημοσιαὶ αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλὰ ἔτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ δύνει καὶ γῆν τε καὶ πάλαι διαφέρως. Arist. de sensu 6. ἀδύνατον γάρ φασι τινες ἄλλον ἄλλῳ τὸ αὐτὸν ἀκούειν τῷ

durchaus die Voraussetzung : zum Grunde, daß sinnlich Empfindbare sei das Wöhre, welches mitgetheilt werden solle ; sie schenken sich aber auch noch im Besondern auf die Empfindlichkeit Lebe zu beziehen, daß die Empfindung durch Ausflüsse und Einfüsse der Dinge untereinander geschehe \*).

In dieser Lehre des Gorgias kann man nur die Stossen sich erblicken, welche von der sinnlichen Vorstellung aus gegen die Weisheit der vernünftigen Gelehrten ertheilt werden; und Gorgias erscheint uns in seinem Wertheit wie ein ungeliebter Zeugen ; denn sowohl die Elemente der sinnlichen Vorstellungswise dazu gebraucht, ihre Machtigkeit gegen die Vernunftmehrheit an ihnen selbst zu zeigen, so gebrauchte Gorgias Elemente ihrer Leidenschaften Bekämpfung zu ihrer eigenen Vernichtung, indem er vorthat, daß sie gegen die Weisheit in den sinnlichen Vorstellungswise sich nicht halten könnten. Dies ist der Kampf des Sannes gegen den Verstand, welcher nun verlegt werden möchte, um von der Einsichtigkeit früherer Wertheitdelehen zu überzeugen. denselbe Kampf findet sich auch beim Protagoras, und diese beiden sophisten haben

Digitized by Google

\* ) Arist. de Gorg. l. l.; Plat. Meno p. 76. Cf. Sext. Emp. ib. 85, welche Stelle noch ein anderes Argument des Gorgias zu enthalten scheint. Wenn ich recht verstehe, so soll die Rede als ein Effect der durehen Eindrücke betrachtet werden, so daß nicht wir, sondern die Dinge sich darin zu erkennen geben würden.

ihm wirklich, soweit dies in ihrer Zeit lag, gründlich ausgeträumt; oder wenigstens die höchsten Spitzen dieses antiphilosophischen Meinens aufgestellt in den Sätzen: alles Denken sei ein Wissen, und kein Denken sei ein Wissen. Diese beiden Sätze, entgegengesetzt wie sie sind, gehen doch auf dasselbe hinaus, indem der Satz des Protagoras, alles Denken sei ein Wissen, doch nur sagen sollte; in dem Denken könne es nicht darauf an, ein Geredes zu erkennen; so wie auch der Satz des Gorgias, man könne nichts wissen, die Meinung ausdrücken sollte; unser Denken beweise nur, für uns Scheinbares herabzulehren.).

Man kann sich daher auch nicht wundern, daß etwas später Sophisten die entgegengesetzte klugenden Sätze des Protagoras und Gorgias miteinander verknüpften. Von dieser Art ist das, „was die Sophisten Euthydemos und Dionysodorus“ Brüder, aus Chios stammend, auf eine mir Beweisung in der Rehe bezweckende Weise vorbrachten. Euthydemos, der jüngere Bruder, welcher von ihnen am meisten sich hervorgehoben zu haben scheint, behauptete nicht nur, wie Protagoras, daß jedes Alles und immer wisse<sup>1)</sup>), daß daher niemand Falsches meinen<sup>2)</sup>) und man niemanden widerlegen könne<sup>3)</sup>), sondern er nahm auch an, daß zugleich und immer Allen Alles gleich sei

1) Plat. Phaed. p. 267. Τιολαν δὲ Προταγόρα τα λόγομεν εῖδεν, οὐ μόδι τούτοις ἀληθῶν τὰ στόχοτα εἶδεν ὡς τυμητέων μᾶλλον.

2) Plat. Euthyd. p. 298. sq.

3) Ib. p. 289 sq.

4) Ib. p. 285 sq.

und kein Ding irgend etwas und von einem andern verschieden, welches der Behauptung des Protagoras, daß Alles einem Leben ein Besonderes sei, entgegengesetzt wird<sup>1)</sup>) und an die eleatische Lehre von der Aufhebung der Gegensätze erinnert; ja er behauptete auch, der Lehre des Gorgias entsprechend, daß niemand etwas lernen könne, weder der Weise, weil er schon weise, noch der Thor, weil er ein Thor sei<sup>2)</sup>.

Wenn nun von dem Protagoras und von dem Gorgias noch eine gewisse Richtung in der Beweisart festgehalten wurde, so mußte dagegen bei diesen jüngern Sophisten, indem sie sich bald in die eine, bald in die entgegengesetzte Betrachtungsweise warfen, alle Eretigkeit des Denkens verschwinden. Sie bezeichnen uns daher mit Recht den Ausgangspunkt der Sophistik. Wie armselig eine solche gehaltlose Weisheit werden mußte, dies hat uns Platon in seinem *Euthydemos* an diesen beiden Brüdern darstellen wollen, und wenn er auch etwas über die Natur hinausgehende Farben gebraucht haben sollte<sup>3)</sup>, wie dies die Alten an ihren Komödienschreibern in noch höherm Grade gewohnt waren, so bleibt doch gewiß so viel nach allen Nachrichten wahr, daß die Sophisten, je älter ihre Kunst wurde, mit um so zägeloserer Freiheit

1) Bo. p. 295 sq.; Plat. Crat. p. 386.

2) Plat. Euthyd. p. 275 sq.

3) Doch muß man nicht glauben, daß Platon sich hierin ganz zu weit von der Wahrheit entfernt haben sollte. Auch Aristoteles Soph. el. 20 legt dem *Euthydemos* einen ganz armseligen Beugsfuß bei.

isch der Mede bedienten, und ihren Mangel an Geist und an Kenntnissen durch Rechtheit und Frechheit zu bedecken suchten.

## G ü n f t e s C a p i t e l.

### S c h l u ß.

Wir wollen hier noch kurz die Ergebnisse der griechischen Philosophie dieser Periode zusammendrängen, um zum Ueberblick zu bringen, zu welcher Stufe der wissenschaftlichen Entwicklung sie geführt hatte und wie von ihr aus Weiteres gewonnen werden konnte. Man muß sich hierbei gegenwärtig er halten, daß die verschiedenen Schulen dieser Zeit noch sehr vereinzelt standen und nur allmälig nach Vereinigung strebten. Aus den vereinzelten Elementen der Erkenntniß geht die Gesamtheit der Wissenschaft hervor.

In der dynamischen Naturphilosophie der Ionier hatte zuerst Thales den Gedanken aufgefaßt, daß alles in der Welt von göttlichem Leben erfüllt sei, und den Grund der Welt hatte er in einem Samen gesucht, welcher zu vollkommnerem Leben sich entwickelte. Aber schon Anaximenes strebte nach einer würdigern Vorstellung von dem Grunde aller Dinge. Er fand, daß aller Dinge erstes Wesen ein Unendliches, der sinnlichen Anschauung nicht Unterworfenes, eine Seele, sein müsse, welche Alles um-

fasse und regiere, so wie wir vom unferen Geiste gehalten und geleistet werden. Hierzu erkannte Diogenes von Apollonia, daß der bleibende Zusammenhang unter allen Dingen auch auf eine bleibende Einheit des Grundes aller Dinge deute; diese Einheit sei unendlich, die Welt aber, welche sich aus ihr und in ihr bilde, ein beschränktes Werk des Ganzen. So wie die bildende Kraft allgemeiner Art sei, so seien ihre Bildungen durchgängig eigenthümlicher Natur. Nach vernünftiger Einsicht aber ordne die Kraft zu gewissen Zwecken, welche jedoch nach physischer Vorstellungswweise von dem Physischen gedacht werden, so wie dann auch die Art, wie die erzeugende Kreatur in besondern und beschränkten Werken sich darstellt, auf Beschränkungen beruht, welchen sie physischer Weise unterworfen ist. Alle diese ionischen Männer aber verknüpften die philosophische Idee, welche in ihnen lebte, mit mancherlei sinnlichen Vorstellungen über den Grund und die Geburt der Dinge, ins Wasser und in der Lust und in deren Verwandlungen die Erklärung der Dinge und ihrer Erscheinungen suchend. Höher schwang sich der kühne Geist des Heraclitus: diese Welt sei ewig, ein beständig lebendiges Wesen; aber in dem Lebendigen selbst, seinem Begriffe, stach, liege das Streben nach Entgegengesetztem; dies sei das Geschick des verästeligen Feuers, bald vom Bedürfnisse zur Sättigung, bald von der Sättigung zum Bedürfnisse sich gefiebert zu sehen, und so wechsle nach bestimmten Perioden das Leben der Welt bald vom schnellen zum trügern, bald vom trügern zum schnellern Flusse, sowohl theilweise, als im Ganzen. Aus den theilweise sich entgegengesetzten Bestrebungen aber, wie diese, nach

bestimmter Ordnung klämpfend, einander an gleicher oder veränderlicher Stelle entgetreten, entstehe der Schein des Beherrlichen aber Todten; dieser Schein jedoch sei nur für die Sinne, durch welche der thörichte Mensch sich eigene Wahrheit ersinnen wolle; die allgemeine Vernunft dagegen erkenne allein das Wahre, und das Ziel der Wissenschaft sei, den vernünftigen Grund, das Gesetz, welches durch das ganze Leben, auch im Sittlichen, heretsche, zu entdecken. Dieses Gesetz sei einem Leben sein Geschick, und so sei es einem Leben das Beste, wie es das in Gegensätzen wechselnde Geschick bestimmt habe. In der That möchte man hierin den höchsten Schwung erblühen, welchen ein Philosoph, ausschließlich der dynamischen Naturbeobachtung zugewendet, nehmen könnte.

Ganz anderes ist: was die Naturlehre der Mechaniker. Schon Anaximandros wendete seinen Blick auf die Veränderung der Erscheinungen durch Mischung und Entmischung, hervorgebracht durch die Bewegung elementarischer Theile des Ganzen. Den Grund der Bewegung und alles Werdens, aber auch der bewegten Elemente, sah er in einem ziemlichen, unsichtlichen und göttlichen Wesen, welches ursprünglich alle unveränderliche Elemente in einer solchen Mischung umfasse, daß nichts nach Übertreibung hervortrete. Indem aber dieses Wesen Grund der Bewegung sei, schieden sich aus ihm ursprüngliche Gegenstände, wie Warmes und Kaltes; oder Himmel und Welt. Dies sei aber das Gesetz der ganzen Welt, daß jedes abgeduldete Ding, indem es der Einwirkung des Entgegengesetzten unterliege, sich selbst auflöse; jedes gebe Strafe seiner Ungerechtigkeit nach dem Maße der ihm bestimmten Zeit;

und indem sich die Gegenseite untereinander mischten, entstanden vollkommene Formen allmälig sich ausbildende lebendiger Wesen, bis Alles wieder zurückgekehrt sei in die gleichartige Natur des Ursprungslichen. Anaxagoras sprach schon den Grundsatz der mechanischen Physik, eine jede Natur sei dem, dessen Natur sie sei; lebend, und es kann daher nichts sich verändern, entschieden aus, einen Grundsatz, nicht aus der Anschauung der Natur genommen, sondern zu allgemeineren Untersuchungen zu führen geeignet. Daher suchte auch dieser Philosoph die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß nur darin, daß sie Anlaß zu Erforschungen der Vernunft gebe, aber nicht das Wahre an sich uns enthülle. Nun fasste er auch den Gegensatz, welcher sich der mechanischen Naturlehre ergiebt, zwischen dem Bewegten und dem Bewegenden, scharf genug auf. Das Bewegte sei die im Raum stetig verbundene leblose Masse, eine unendliche Weißheit, unendlich, auch unerschaffbarkeit Körperlicher Elemente, von welchen ein jedes seine eigeenthümliche Natur habe, alle gewissermaßen zur Einheit verbunden durch wechselseitige Berührung und Einwirkung, aber verschiedene räumliche Verhältnisse untereinander anzunehmen fähig. Diesem entgegen stehe das Bewegende; es sei der Geist oder die Seele, in sich einzig und durchaus von aller Einwirkung unabhängig, ein erkennendes und Alles, wie es war, wie es ist und sein wird, überblickendes Wesen. So trat ihm der Gegensatz zwischen Körper und Geist, welcher bisher zu genauer Unterscheidung nicht gelangt war, bestimmt hervor, und mit ihm verband sich der Gegensatz zwischen der leblosen, unthätigen, und unveränderlichen Masse und zwischen der le-

handigen, thätigen und in Wirksamkeit übergehenden Kraft. Über beide Gegensätze zu einer wahren Einheit zu verholzen, fand er sich außer Stande. Denn nur eine durchere Wirksamkeit gehe vom Geiste auf die an sich unveränderlichen Elemente über; nur in den Verhältnissen derselben untereinander finde eine Veränderung statt, indem sie durch den Geist in Bewegung gesetzt würden. Wenn nun eine ursprüngliche gleichartige Mischung unter ihnen angenommen würde, so könnte die Wirkung des Geistes auf sie nur eine sondernde sein, und dadurch werde Unterscheidbarkeit unter den Beschaffenheiten der Elemente, Ordnung und eine gewisse nach vernünftigen Gesetzen getriggerte Schönheit hervorgebracht. So wie aber die Veränderung der Mischung abhängig sei von dem bewegenden Geiste, so sei auch die Wirksamkeit des Geistes abhängig von der Mischung. Denn nicht fogleich und wie mit einem Schlag könne er Alles zur Ordnung führen, sondern nur allmälig wachse seine Macht über die Dinge, und da unendliche Elemente geordnet werden sollten, so wachse auch die Ordnung in der Welt in das Unendliche fort. In den lebendigen Dingen, deren körperliche Zusammensetzung ein späteres Erzeugnis der geistigen Wirkksamkeit sei, finde sich der Geist unmittelbar und gebe gleichsam eine Einigung mit dem Körperlichen ein; aber in den großen Weltkörpern und in ihren regelmäßigen Bewegungen sei die vorzuhende Thätigkeit des Geistes am erfassbarsten, und daher auch das wirkungsfeste Werk des Menschen; die Ordnung der Himmelskörper zu erforschen. Der Schüler des Anaxagoras, Archelaos, scheint gegen seinen Lehrer unbedeutend gewesen zu sein; wir wegen nicht

mehr über ihn zu sagen, als daß dadurch, daß er die Physik seines Lehrers auf ethische Begriffe anwandte, es offenbar wurde, wie sehr diese Richtung der Mechaniker von der sittlichen Betrachtung des Lebens entfernt war. Man kann nicht leugnen, diese Physik ist einseitig, aber außerdem, daß sie doch zur genauem Erforschung der Gründe der Naturescheinungen erregte, hat sie auch die Untersuchungen über den Geist, welcher ein ganz Anderes ist, als die körperliche Materie, in Gang gebracht.

Nicht so einfach als die Bestrebungen der beiden ironischen Naturlehren ist die dorische Philosophie der Pythagoräer. In mehreren Punkten finden wir Verschiedenheiten zwischen dieser und jener, aber doch nur zwei Punkte bezeichnen die Eigenhümlichkeit der letztern. Dass die Pythagoräer das Vollkommenste aus dem weniger Vollkommenen ableiteten, ist ihnen mit dem Thales und dem Anaxagoras gemein; daß sie das Werden als ein Unendliches sahen, finden wir auch beim Anaxagoras und beim Heraclitus; endlich mit dem Heraclitus, dem Anaximenes, dem Diogenes von Apollonia und dem Anaximandros stimmen sie darin überein, daß ein Überflüchtiges Grund des Sinnlichen sei. Aber es gehörthümlich ist es ihnen, daß sie auf ethische Gedanke, auf eins wehes innere Augendie Erscheinungen in der Welt zurückföhren, während alleß, was Heraclitus, Anaximandros und Anaxagoras beiläufig vom Sinnlichen verhandelten, ganz die Farbe des Physischen an sich trägt. Ganz eigenhümlich ist es ihnen auch, daß sie alle sinnliche Beschaffenheit auf die aus einer Einheit sich herabwälzende mathematische Form der Dinge zurückführen.

Dennach sejten sie fest, ursprünglich, wenn auch mit dem Begriffe nach, sei eine Einheit, die Urzahl, aber noch nicht die entwickelte Zahl, zu welcher nicht bloß die Einheit, sondern auch die Menge gehöre. Da sei auch keine Zeit und kein Ort und kein Körper, alle diese vielleicht würden aus der Urzahl. Diese sei ein Bestimmtes, über sie aber hinaus rage der leere Raum, das Unbestimmte, welches der Grund aller Verneinung, Trennung und Unvollkommenheit sei, gewissermaßen auch mit der Urzahl verknüpft, weil der Grund aller Dinge unvollkommen sei müssen, als das, was aus ihm hervorgehe, und so die Verneinung an sich trage. Nun bilde sich aber die Urzahl aus und entwickle sich zur Zahl, indem sie mit lebendigem Atem das Unbestimmte, das Leere, in sich einathme. Denn eine Zahl könne nur entstehen, indem eine Trennung sich ergebe unter der Menge der Einheiten, welche durch die Urzahl ursprünglich miteinander verbunden sind; die Trennung aber setze das Leere, den Zwischenraum voraus, und das Völle oder Bestimmte werde im Gegensatz gegen den Zwischenraum die Grenze. Die Zwischenräume nun seien nach dreifachem Maße bestimmt, nach Länge, Breite und Dicke, und so bilde sich der Körper aus dreifachen Grenzen oder aus Zahleneinheiten, welche in dreifachen Zwischenräumen voneinander getrennt seien. Überall sei daher in den Dingen Entgegengesetztes, das Unbestimmte und das Bestimmende, die Einheit und die Menge, wie sich auch in andern allgemeinen Gegenständen offenbare; denn in Allem sei die ungerade und die gerade Zahl, das Rechte und das Linke, das Männliche und das Weibliche, das Stührende und das Bewegte, das Sicht-

und die Finsterniß, das Gute und das Böse, das gesuchte grangeschafftes Edne aber nur durch Harmonie verbunden werden; und so sei die ganze lebendige Welt eine Etwas, aus einer Quelle stammend und erkennbar durch Zahl und Maß und geordnetes Verhältniß der Glieder zum Ganzen. Alles, was uns sinnlich erscheint, sei seines Beschaffenheit nach allein gegeben bei dem Verhältnisse, in welchen die nach bestimmten Zwischenräumen einander zugeordneten Einheiten stehen; dazwischen wären die körperlichen Elemente, Pflanzen, Thiere und Menschen; und die ganze Zusammensetzung des sinnlichen Körpers zu erklären; die Zahl ihrer Einheiten; das Maß und das Verhältniß ihrer Zwischenräume alle gefunden werden, dann sei ihr Wesen gefunden. So wie nun in dem Einzelnen das Unbestimmt- und Ungeordnete neben der bestimmenden und bedeuernden Zahl sich finde, so auch im Ganzen, und die Edne erblickt werden in der Entfernung von der wahren Weisheit und in der Unordnung, in welcher wir Menschen auf der Erde leben. Das wo sei auch dieses Erdenleben nur ein Leben der Seele in ihrer Entfernung von Gott, eine Gefangenschaft der Seele in den Banden des Körpers, entstanden aus ihrer Missethat, aber auch geeignet, die Missethat zu büssen und durch Wiedergabe zu einem würdigern Leben zu führen. So verknüpft sich die anachematische Lehre der Pythagorier von der Entstehung der Zahl und der körperlichen Weisheit mit ihrer sittlichen Ansicht von der Welt. Die Tugend, lehrten sie, bestehet in der Harmonie der Seele, indem die sinnliche Begierde, das Unvermögliche im Menschen, der Verzumft unterworfen und

der ganze Maßstab des Lebens: zur Einheit und ständigen Übereinstimmung gebracht werden sollte. Wie diese Lehre geeignet war, zur Erforschung der vernünftigen Schöpfung aller Geschöpfs aufzufordern und die Wirkung aller sinnlichen Sinnen mit Erfahrung zu eintem Urtheil der Dinge hinzubekommen, ist offenbar; aber es ist auch nicht weniger gewiss, daß sie, das Widerthaltende ihrer Kräfte zu ihrem Ziele nicht genug ermöglte, zu vielen Irrthümern und phantastischen Darstellungen Veranlassung wurde. Aus dieser Ursache ist einstweilen nichts zu thun. Wenn wir das Nachtheilnis der idealistischen Lehre zu der physikalischen und innichen Philosophie betrachten, so müssen wir ihre Wichtigkeit für die Entwicklung der Philosophie besonders in ihren vernachlässigten Ergebnissen feststellen. Zwecklos haben die Idealisten vor Allem geleistet, daß allgemeine Grundsätze der Vernunft sich berufend, indem sie auf der einen Seite zu zeigen suchten, daß eine ursprüngliche Weileit der Dinge nicht sein könne, weil daß Nicht-Selbst, welches als die Einheit trennend gedacht werden mußte, nicht sei; von der andern Seite aber darthaten, daß diejenigen im Irrthum seien, welche mit einem solchen Alles, herrschenden Möglichen die Mächtigkeit eines sich entwickelnden Lebens verknüpften wollten, dahe die Vollkommenheit könne nicht der Veränderung unterworfen sein. Da sei also nur ein nachhaltiger Giebend, ein Gott; dieser sei auch unbedenklich, nicht in der Zeit, sondern ewig, nicht körperlich, aber an irgend einem Orte, sondern durchaus ganz und vollkommen. Während so die Elthen die Idee Gottes festzuhalten suchten, verschwand ihnen zwar nicht die Weileit aller

Dinge, aber doch die Wahrheit alles Werden? Sie vermöchten es nicht, sich zu erklären, wobei neben und mit der göttlichen unveränderlichen Einheit eine Welt sich auswälzender Dinge sein könnte. Außer diesem Gewissigt der platonischen Schule kann das Eigentümliche der Münchner, welche ihr angehörten, nur schwach hervor. Schon Zenophanes erkannte, daß die über Alles herrschende Einheit Einsicht der Vernunft sei; indem er aber uns in den Mannigfaltigkeit verängert sah, erblickte er sie in einem Zwiespalt der Meinung, welchen er nicht für lösen vermochte. Selbst daß, was er von Gott aussagte, die Ewigkeit nur verneint, indem er entgegengesetzte Bestimmungen von ihm ablehnte; denn Gott sei weder bewegt noch unbewegt, weder begrenzt noch unendlich Partikuläres, ebenfalls in der vernünftigen Einsicht das wahre Sein suchen; setzte doch fest, daß Vollständig und Vollkommen müsse als ein in sich Geschlossenes und sich selbst Begrenzendes gesehen werden; und betrachtete so das Ganze als eine in sich gerundete Kugel. Ihm streng unterschied zwischen der wahren Gewissheit der Vernunft und der trügerischen Meinung der Sinne, in welcher der Schein des Nicht-Seienden und der Weisheit und des Werdens wölte, verzweifelte er doch nicht ganz, daß aus der Mischung des Seienden mit dem Scheine die Wahrheit heraustrüpfen werden könne, wie wohl er sich nicht verborgen konnte, daß mit der Meinung dahingegessen, in einem unglückseligen Zustande lebten und zwischen eindringender Liebe und unseliger Zwieschau kämpften. Vom Zenon finden wir es bestimmt, als von den übrigen Eleaten, ausgesprochen, daß;

wenn wir nach dem Eine müßten, darin auch die Erkenntniß aller Dinge uns enthalten sein würde. Er gebrauchte übrigens die elementaren Zahlen nur, um die Richtigkeit der Meinungen über Weisheit in Raum und Zeit, über Werdend und Vergegen zu garantiren. Auch in der Lehre des Melissos scheint das Verneinende vorherrschend gewesen zu sein. Daß es das Seiende unendlich warnte, weicht im Wesentlichen von der Lehre der übrigen Elementen nicht ab; die Bestimmungen aber, welche er noch sonst dem Seienden beilegte, daß es das Seiende sei und das Lebendige, deuten mehr auf die natürliche, als auf die vernünftige Weise des Seins. Von der Lehre des Empedokles wird uns eine weitläufigere Ausführung dessen, was die Eleaten als Meinung über die Natur ausschließen, überliefert. Es ist unverkennbar, wie sie in der Natur zwecklos unterscheiden, von welchen das Eine bloßer Schein sei, das Andere aber ein, wiewohl unvollkommenes, Ausdruck des Vollkommenen und wahrhaft Seienden. Das Letztere ist ihnen das Feuer und das Lichte oder auch die vernünftige Einsicht, das Erstere erscheint als Macht und Dunkel und stellt sich in den übrigen Elementen dar. Aus der Mischung beider Bestandtheile der Natur entstehe nun das, was uns als das natürliche Werden erscheine. Die Veränderung der Mischung aber setzt bewegende Kräfte voraus, und so wie Entgegengesetztes in den bewegten Elementen unterschieden werden müsse, so sei auch das Bewegende entgegengesetzter Art, theils trennender Haß, theils vereinigende Liebe. Daß in der letzten das Wahre, in dem ersten aber das Scheinbare ausgedrückt sei, erkennen wir

bejondern. Daraus, daß Empedokles bestagt, wie die Menschen, von Haß geleitet, die Verwandtschaft aller Dinge verleihen; und ans empfiehlt, von jedem Gezel zu den Götzen zu reiñgen; ihm wieder Theil nehmen zu können an der feligen Vereinigung aller Dinge im göttlichen Ophidio. Durch alle diese physischen Vorstellungen der Hedeten und des Empedokles geht aber die Klage hindurch über die Mängelhaftigkeit dieser Meinungen, so daß wir in ihnen auch nur einen Versuch, das Wahre in der Natur auf eine mathematische Weise zu erforschen, verblühen dürfen. Eben dies ist die Unvollkommenheit der gesammten Bohre der Eleaten, daß sie ihre Aufsicht über Natur mit den Ergebnissen ihrer Verkunstlichkeit nicht in Übereinstimmung zu bringen wissen.

Und nun alle diese Forschungen der Soner, der Pythagoräer und der Eleaten zusammenkämen und sich untereinander zu räben begannen, mußte das Ungemengte und Schwanrende aller Ergebnisse der Philosophie sehr mißfallend werden, und es konnte nicht anders geschehen, als daß eine Zeit lang selbst das Wichtigste, welches in den verschiedensten Lehren mehr angedeutet als enthalten worden war, in den entschiedensten Zweifel gestoßen würde. Daraus haben sich die sophistischen Streitungen, welche in Athen den Mittelpunkt ihrer Wirksamkeit fanden, gebildet. Das Wichtigste für die Entwicklung des philosophischen Gedankens unter dem Einfluß der Sophisten ist, daß aufmerksam gemacht wurde auf den Begriff des menschlichen Erkennens und der ganzen menschlichen Wissenschaft. So sah Demosthenes die Wahrheit, welche uns verborgen sei, dem sinnlichen Gesch. d. phi. I.

Schein entgegen, an welchen der Mensch gebunden sei, so bestimmte Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Wahrheit sei; und Gorgias, der Mensch könne nichts wissen und nichts lehren. Wenn man nun früher, gleichsam in den Dingen versteckt und verdeckt, sich selbst fast vergessen hatte, so trat durch diese Betrachtungsweise ein fast unbekanntes Gebiet der Forschung hervor. Auf dasselbe Ziel wirkte aber auch zugleich die Verschürrungsweise der Sophisten, durch welche die Freiheit des Denkens und der Mittheilung, freilich von diesen Männern auf eine rohe und nur Uebung bezweckende Weise, in die Untersuchung gezogen wurde. Durch alles dieses wurde eine reifere Philosophie vorbereitet, welche einen jeden Gedanken, in seiner Beziehung zur Idee der Wissenschaft, von Seiter sowohl der Gorgis, als des Inhalts, zu prüfen, sich zur Aufgabe gemacht hatte. Wenn alle frühere Philosophen, was irgend einem Gedanken, so wie er sich ergeben hatte, gewaltsam ergriffen, diesen allein auszubilden und mit instantaner Begeisterung zu verfolgen bemüht gewesen waren, so sollte man durch den Blick auf den allgemeinen Raum der Wissenschaft auch auf die Mittel, durch welche sie erreicht werden könne, die höhere Kenntniss gewonnen werden, welche in der Wissenschaft nur aus dem Begriff der Wissenschaft hervorgeht; hades einzelne Wissen nach dem Maße des ganzen Wissens messend, und für alles, was sich uns unmittelbar als Raum der Kenntnis dargettet, keine geeignete Stelle in der Betrachtung aller vernünftigen Besprechungen findet. Dohin hatte gewinkt der Zusammenfluß einzelner, vernünftiger,

aber einseitig durchgeföhrter und sich gegenseitig befürbender Ansichten, dahin auch der hieraus sich erzeugende Zweifel an alle erreichbare Wahrheit und das verzweifelnde Verwerfen aller wissenschaftlichen Forschung. Denn je entschiedener die Wahrheit verworfen wird, um so entschiedener zeigt sich ihre Nothwendigkeit und unser Bedürfnis.

---

三

and so continuing until you reach a point where the  
total cost of P equals the total cost of Q. At this point  
you will have obtained the minimum cost of  
producing the required quantity.

卷之三

3

1

• 2000-01

45





Digitized by Google

